الذّاتـ الالهيّة

عند فخر الدّيـن الـرّازي

اطروحة لنيل دكتوراه

إعداد
عمر التريكي / علي الشابي
إشراف الدكتور

الشركة التونسية للتوزيع

15

عيسى يوسف اللويشي

الإهداء

« إلى أمي ... إلى أمي ... ثم أمي ... ثم أبي .

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا . »

صدق الله العظيم

عيسى يوسف اللويشي

الجزء الأول : معرفة الله

الجزء الثاني : ذات الله تعالى

بسم الله الرّحمن الرّحيم

المقدّمة

إن هدف هذا البحث ليس مجرد عرض لآراء أحد المفكرين المسلمين حول الذات الالهية فحسب، وإنما هو كذلك بيان لموقف فكري يحث على إعادة النظر في حقيقة وجود الله – عز وجل – في المعرفة الاسلامية .

فالقيمة الأساسية من معالجتنا لموضوع الذات الالهية تتمثل في فتح المجال لفهم الأسلوب المميز الذي ينتهجه الرازي حتى تتم الصلة – بكيفية تبادلية – بين ما كان يفكر فيه هو ونظراؤه، وبين ما ينبغي أن يقوم عليه فهمنا للعقيدة الاسلامية .

إن العقيدة الاسلامية تعتبر التفكير في وجود الله – عز وجل – أول الواجبات على الانسان المسلم . والواقع أن البحث في معنى وجود « الذات الالهية » مطلب سام ورفيع، إذ أن شرف العلم بشرف موضوعه، فكلما عظم المطلوب وشرف، صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته .

ومن هنا جاء سبب تناولي لهذا الموضوع الدقيق الهام عند الفخر الرازي الذي لا تنحصر اهميته في كونه متكلما وفيلسوفاً بالمعنى الخالص لهاتين الكلمتين، بل في تميّزه عن غيره من المفكرين المتكلمين والفلاسفة تميّزا له مكانة خاصة يتبدى في اعتماده على الذوق إلى جانب العقل .

إن ضبط موقف الرازي من الذات الالهية يقتضي استعدادا خاصاً يمكن من التدرج مع أفكاره وأذواقه ولذا كان لزاما علينا أن نورد في كثير من

الأحيان قول الرازي بلفظها حتى نمكن القارىء من الوقوف عليها كما هي بالنص، لنبــرز أهمية المعاني والمصطلحات المعتمدة لــديه .

لقد اطلعت على عدد من المراجع العربية والأجنبية باللغتين الأنجليزية والفرنسية ، فوجدت أن اغلب هذه المراجع ينحو إلى الجانب التاريخي ، والقلة تناولت آراء الرازي الكلامية ، يأتي في مقدمتها كتــاب الزركــان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» . وهذا الكتاب برغم أهميته لا يعدو أن يكون دليلا يحدد آراء الرازي الكلامية باقتضاب في أكثر الأحيان .

وهذا أمر بيّن لأن أي رأي كلامي للرازي يستدعي بحثاً علمياً مطــوّلا . وذلــك نظرا لتشعب آراء الرازي وتعدد مصادره وتطور مواقفه ، خاصة في موضوع بحثنا الذي جمع فيه بين الدلائــل العقلية والمسالــك الذوقيــة بإفاضـــة لا تخــفى .

لقد دعانا هذا إلى تقصي مؤلفات الرازي لدراســة هــذا المــوضوع دراسة علمية تقــوم على استقــراء النصوص وتحليلهــا وتجلية مافيهــا، فاعتمدنا ما كان خاصاً بموضوعنا : «مفاتيح الغيب» و «المباحث المشرقية» و «الأربعون مسألة في أصول الدين» و «أســاس التقديس في علم الكلام» و «معالم أصول الدين» و «لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات» و «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين» و «اعتقادات فرق المسلمين والمشــركين» .

لقد حدد في كتابه «المحصل» موقفه من الوجود الالــهي وعلاقته بالماهية .

ومن كتابه «المباحث المشرقية» شرح فكرة ابداع الوجود «لا من مادة قديمة بالزمان» وتعتبر هذه من أهم آرائه في نظرية الخلــق، وقد أفاض في شرحها في كتابه «لوامع البينات في شرح الصفــات، إذا أبرز الفرق بين الابــداع والخلق، فالابداع هو اخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، والخلق تقدير ماهية الشيء بعد ابداعــه .

وفي كتابه «أساس التقديس في علم الكلام» سلك الرازي مسلكين للبرهنة على وجود الله وتميز صفاته عن هذا الوجود بالاعتبارات الذهنية، فاستخدم البراهين العقلية والطرق الذوقية، فوجد الحل في الدعوة إلى الاعتماد على «عقل آخر» يؤول به معاني الصفات الالهية.

لقد ألقى الرازي ثقله في «مفاتيح الغيب» (•) وهو قد ارتاد كثيرا مسالك العقل والذوق وطوّف في شعابها ثم انتهى إلى القول بأن موضوع الذات الالهية موضوع عقلي وذوقي في الآن نفسه.

والرازي في هذا كله يمثل تمثيلا صادقاً ثقافة عصره، هاته التي كانت تموج بالكلام والفلسفة والتصوف، وتشكل آخر حلقة من حلقات الحضارة الاسلامية.

يتوزع هذا البحث على جزئين، يعتبر الجزء الأول - بفصوله (السبعة) تمهيدا ضرورياً للجزء الثاني الذي يختص بالذات الالهية وعلاقتها بالأسماء والصفات.

فالجزء الأول يحتوي على المناهج والمسالك العقلية والذوقية التي اختارها الرازي لكسب «علم التفكر في الله» وهو العلم الذي يعتبره الرازي أصل العلوم كلها، باعتبار أن المنهج الاسلامي في معرفة الوجود ينطلق من المعلومات والحقائق التي يسعى الانسان لجمعها وتصورها حول الموجودات وماهيتها التي تتميز بها في الوجود. فأوضحنا في هذا الجزء قواعد معرفة الوجود وصفاته وعلاقة هذا الوجود بالذات الالهية.

أما الجزء الثاني فكان توطيدا للبحث في موقف الرازي من الذات الالهية فأبرزنا بكثير من التفصيل اختياراته التي انطبعت في غير ما خفاء بالطابع

• لقد اعتمدنا في هذا البحث طبعتين لتفسير الرازي توسم احداهما بمفاتيح الغيب، والأخرى بالتفسير الكبير، وسبب ذلك أنني انتقلت أثناء جمع المادة من تونس إلى بغداد فما وفقت فيها إلى الحصول على نفس الطبعة التي اعتمدتها في تونس بعنوان مفاتيح الغيب، لذلك اعتمدنا طبعة أخرى معنونة بالتفسير الكبير.

الذوقي، وهو أمر له أهمية خاصة في تاريخ علم الكلام الاسلامي، لأننا لا نجد من بين كبار المتكلمين من وقف في آخر المطاف هذا الموقف الذوقي الذي أزاح به الرازي ما يحيط عادة بهذا المبحث من صرامة عقلية متجليـــة .

وفي الخاتمة أبرزت اهم النتائج التي توصلت إليها .

ولا يسعني بعد هذا كله إلا أن أتقدم بالشكر والتقدير لاستاذي الدكتور علي الشــابي على صبره وأناته معي، فقد كان لي السند والرفيق والمعين في هذه المسيرة العلمية الشاقة، ولقد لمست منه الاخلاص العلمي الصادق والحرص الكامل على خدمة العلم واثــراء الفكر الاسلامي .

وإنني لأؤمن حق الايمان أن قولي هذا لن يفي بالشكر ، ولن يأتي على حقيقة مشــاعري، ولكن عسى أن يجد في طيات بحثي هذا ما يفي ببعض أفضــاله عليّ .

وانّي وقد أعانني الله تعالى على تحقيق هذا العمل لأسجد لله خاشعــاً منيباً . وما توفيقـــي إلا به، عليه توكلت وبه أستعيــن .

المدينة الجديدة ـ تونس في 27 ذو الحجة 1403 هـ
الموافق ليوم 4 اكتوبر 1983

محمد بن يوسف الحربي

محمد أبو يوسف اللويشي

الجزء الاول

معرفة الله

الفصل الاول : الرازي والتأثير المشرقي

الفصل الثاني : المعرفة العقلية

الفصل الثالث : المعرفة الروحية

الفصل الرابع : علم التفكر في الله

الفصل الخامس : معنى الوجود الالهي

الفصل السادس : علاقة الوجود بالماهية

الفصل السابع : اثبات وجود الله تعالى

الفصل الأول

الرّازي والتأثير المشرقي

وُصِفَ الـرازي (*) (543 هـ 1149 م ـ 606 هـ 1209 م) عند بعضهم بأنه شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية، وانه كذّاب مراء وصاحب سلوك ملتو غريب، سيىء الخلق، يشتم من يتباحث معه ويؤذيه، وانه يستحوذ على ثـروة ضخمة تفوق أصحاب أكبر المناصب في عصره وعاش في أحضان السلطة ليستغلها في ماربه الشخصية وغيرها من الأحكام التي يختلف فيها المحللون والنقـاد.

ان هذا التحير في المذاهب الجاهلية يشير إلى التأثير المشرقي، أي تأثير البيئة الفارسية خاصة والشرقية عامة في حياة الـرازي.

نجد التأثير الفارسي واضحا حين يعتني الـرازي بمسألة «مخاطبة النجوم» ويعتبر أن الملائكة وسائط بين الله تعالى وبين البشر «فكل قسم منهم توكل على قسم من أقسام هذا العـالم»(1).

لـذا فالكواكب والنجوم عنده تارة «أرواح فلكية» وأخرى «نفوس سماوية» ويقرر «أن جميع الأمور من العالم، مما كان ومما سيكون ومما هو كائن، موجود في علم الباريء تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية».(2)

---

*) استغنينا عن الترجمة للرازي وعن تناول عصره لوفرة الأطاريح التي تناولت حياته وعصره بإسهاب. ورأينا أن تكون هذه الأطروحة قصرا على موضوعها. فيما يتعلق بحياة الرازي وعصره أنظر مثلا: الزركان محمد صالح: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 8 ـ 31.

محسن عبد الحميد: الرازي مفسرا، ص 13 ـ 33. عبد العزيز المجذوب: الرازي من خلال تفسيره، ص 23 ـ 35. ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغيا، ص 36 ـ 68.

1) الرازي: التفسير الكبير المجلد الثاني، ص 376.

2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2. ص 421.

وينتهي إلى أن الإنسان يستطيع بشفافية الروح أن يتصل الاتصال التـام بهذه النفوس السماوية وهذا الإتصال التام «لا تنكره الشريعة الإسلامية» .(1)

ان التَّأثُّرَ بالواقع الثقافي الفارسي هو الذي جعل الرازي يتقبل بيسر فكرة «مخاطبة النجوم» باعتبار أن المشرقي يرى في العالم العلوي عقولا حية مدركة لها ارادة وتأثير على العالم السفلي.

والتأثير المشرقي يتضح حين نلاحظ أن الرازي يؤمن بأن العالم العلوي به مخلوقات – خلقها الله عز وجل – لها تأثير على الإنسان (2).

ان هذا العلامة المميزة سمحت لنا بأن نعتبر التأثير المشرقي أحد العوامل البارزة في نظرة الرازي للوجود ككل،ولا جدال في أن موضوع «الذات الإلهية» في الفكر الإسلامي لا اختلاف فيه الا في المنهج، لأَن التوحيد هو الأَساس الراسخ لعقيدة الإسلام، والجميع يأخذ بذلك الاتجاه الذي يصب في بحـر «لا الـه الا اللـه» (3).

وظاهرة التباين والاختلاف بين المفكرين المسلمين حول البحث في الذات الإلهيـة ناتجة عن ترسبات البيئة التي توارثت مناهج فكرية مميزة (4).

ان النقطة التي ذكرناها آنفا تستحق التركيز والتوضيح لانها ستقودنا إلى نتيجة وقع حولها الخلاف، وهي : هل أن الفخر الرازي كريم الأَخلاق نزيـه الطويّة، أم أنه «كذّاب» (5) و«مُـراء» وصاحب سلوك ملتوٍ «غريب» (6)،

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الخامـس، ص 188.

2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 61، ويكرر نفس الفكرة في المجلد الخامس، ص 554، وفى المجلد السادس، ص 191 – 192 ويؤكد بوضوح فى المباحث المشرقية، ج 2، ص 101 – 102.

3) الرازي: لوامع البينات، ص 136 وما بعدها القسم الثاني مبحث : لااله إلا الله.

4) ابن تيمية : العقيدة الواسطية (مجموعة الرسائل الكبـرى) ج 1، ص 410 . وانظر موقف ابن تيمية من الرازي في مجموعة الفتاوي، ج 5، ص 128 – 129 .

5) محمد صالح الزركان،وصف موقفه من الفقه الشافعي بأنه كان سلوكاً ملتوياً غريباً. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 10 .

6) فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ص 18 .

ويتصف بـ «شراسة أخلاقه وحدّة مزاجه» وانه «شيخ مسكين متحيّر في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيها خبط عشواء، ولم يظفر بالحكمة على جليتها»(1)؟

ان مثل هذا التباين العظيم في تقدير شخصية الفخر الرازي يحتاج إلى الكثير من التروي قبل اصدار الحكم في نزاهة الفخر الرازي وأصالته. والملاحظ أننا نجد في أهل زمانه عادة قذف بعضهم بعضا بالألفاظ النابية، والاتهام بالكفر والالحاد والزندقة (2) والعدل يقتضي أن لا ننخدع بطعن الحاسدين وتخرصاتهم (3).

ففي مسألة «مخاطبة النجوم» التي قدمناها كمثال نوضح به تأثير المحيط الفارسي، نقول إن البيئة المشرقية هي التي جعلت الرازي يكتب بتلقائية في مسألة مخاطبة النجوم (4) كما كتب في غيرها من المسائل في علم الكلام والفلسفة والطب والفراسة والهندسة والبلاغة دون أن يشعر بأن في مثل هذه المسائل ما يناقض أصول المعرفة الإسلامية (5) ولم يكن الرازي بدعا في أخذه بعلم احكام النجوم، فقد كان هذا العلم مناط بحث لدى علماء تلك المنطقة من العالم الإسلامي وهو ما أوضحه الرازي في قوله:

«ضاق قلبي في بعض تلك الأيام جدا، فدخلت على الشرف المسعودي وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وهي السنة التي حكم المنجمون

---

1) أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل: ذيل الروضتين، ص 68.
2) مصطفى غالب: مقدمة تفسير ابن عربي، ج 1، ص 2.
3) أبو حامد الغزالي: معيار العلم، ص 14. يقول ما نصه: «كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة فيها مأخذ الخلاف أولا. ولباب النظر ثانياً، وتحصين المأخذ ثالثاً».
4) ابن خلدون المقدمة، ص 500 يقول ما نصه: ان الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك سماه بالسر المكتوم، وانه بالمشرق يتداوله أهله.
5) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 121 انظر موقف السبكي في طبقاته الكبرى من المصيبة التي عمت العلماء في تضييق دائرة المعرفة الإسلامية وخاصة موقف الشيخ الذهبي صاحب كتاب الميزان ضد الرازي.

بوقوع الطوفان الريحي فيها، وعظم خوف أهل العالم من وقوع تلك الواقعة، فلما دخلت على المسعودي رأيت الرضى النيسابوري عنده، ورأيت جماعة آخرين من أهل العلم، وكانوا يبحثون في المسألة بجد عظيم وجهد شديد.

فقلت: ان هذه المسألة فرع من فروع علم الأحكام، والفلاسفة أطبقوا على ان ذلك العلم في غاية الضعف، وعلى هذا التقدير فلا موجب لهذا الخوف الشديد، ولاحاجة إلى هذا البحث القوي، ولا إلى هذا الاحتراز العظيم. فلما سمع الإمام شرف الدين المسعودي هذا الكلام غضب غضبا شديدا وقال: لِمَ قلت إن علم الأحكام علم ضعيف ساقط».(1)

ومع ذلك فلا يخفي اهتمام الرازي بعلم احكام النجوم برغم نقده لـه.

إنَّ محسن عبد الحميد في كتابه «الرازي مفسرا» يجزم بأن كتاب (السر المكتوم في مخاطبة النجوم) منحول على الرازي لأنه «أبطل علم أحكام النجوم بأقوال الفلاسفة في مناظرته مع الشرف المسعودي والرضى النيسابوري» (2)

والرأي عندي ان الإعتماد فقط على كتاب مناظرات الرازي لا يكفي للجزم بعدم نسبة مثل هذا التصنيف للفخر الرازي وذلك للأسباب التالية:

أولاً: قرر الرازي أنه يعتبر الكواكب والنجوم والعالم العلوي كائنات روحيه مدركة مؤثرة، ومن ثم فلا غرابة في أن يكتب الرازي كتابا خاصا حول هذه «الأرواح الفلكية» أو «النفوس السماوية» وكيفية الاتصال بها. باعتبار أن هذه الموضوعات من المسائل التي تشاغل بها أهل المنطقة، هذا بالاضافة إلى أن الرازي يؤمن بوجود قوى عُلوية تؤثر في القوى السفلية، ويعتقد أن الأفلاك السماوية نفوس فلكية مدركة تؤثر في حياة الناس. وقد خصص فصلا كاملا في كتابه المباحث المشرقية (3) لهذه المسألة، وقال في

1) الرازي: مناظـرات، ص 32.
2) الرازي مفسـرا، ص 47.
3) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، من ص 417 إلى ص 421.

تفسيره انه لا يستبعد أن تكون تلك القوى العلوية قادرة على التأثير في البشر .(1)

ثانياً : أكد ابن خلكان في كتابه «وفيات الأعيان» ان الرازي «له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها في علم الطلسمات السر المكتوم»(2) ولم يجزم أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده مع دقته وعنايته في كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» بعدم نسبه الكتاب له ، ولكنه بنى الأمر على المجهول فقال : «قيل إنه مختلق عليه» ؛ ولمح إلى أن السبب في عدم اثبات هذا الكتاب للرازي هو تعصب بعض الشيوخ ضد الرازي ، فذكر ان الذهبي قال في الميزان : «له كتاب أسرار النجوم وهو سحر صريح» وأورد رد السبكي في طبقاته الكبرى بالنص و «قد عرّفناك أن هذا الكتاب مختلق عليه وعلى تقدير صحة نسبته إليه ، ليس هو بسحر .» (3) . ولم يذكر ابن كثير شيئا عن هذا الكتاب مع أنه قد تحامل كثيرا على الرازي واتهمه بأنه كان يحط من مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (4) ، ولو كان في الكتاب ما ينال من مكانة الرازي ما كان ابن كثير يتردد في اثبات ذلك. وأبعد ابن الأثير عن الرازي تهمة السحر

---

1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 5 ، ص 4 ، 5 يقول ما نصه :
« الداعية المرجّحة والمؤثّرة يمكن أن يكون مصدرها غير الله عز وجل ، فلا يستبعد أن يكون مصدر الداعية إمّا الملاك أو الشيطان . »

2) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 4 ، (600) ص 249 .

3) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج 2 ، ص 120 ، 120 يقول ما نصه :
«قال ابن السبكي في طبقاته الكبرى : اعلم ان شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب (الميزان) في الضعفاء ، وهذا أمر لا معنى له من وجوه : (أعلاها) : انه ثقه حبر من أحبار الأمة و (أدناها) : انه لا رواية له ، وذكره في الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل

4) الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية ، ج 13 ، ص 55 ، 56 وقال ما نصه : «كان يصحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائدا ، وليس ذلك من صفة العلماء ، وقامت عليه شناعات عظيمة بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله : قال محمد البادي ، يعني العربي يريد به النبي (ص) نسبة إلى البادية ، ومنها كان يقرر الشبهة من جهة الخصوم بعبارات كثيرة ويجيب عن ذلك بأدنى إشارة وغير ذلك» .

والزندقة ، وأكد أن الرازي ذو دين متين يلتزم الطريق المستقيم (1) . وذكر ابن العماد أن من تصانيفه هذا الكتاب وأنه كتبــه على طريقة المعتقدين (2) في امكانية الاتصال بالارواح العلــوية ، وقد قدم الزركان ما يثبت أن الرازي قد كتب هذا الكتاب من خلال مؤلفات الرازي نفسه (3) .

ثــالثــاً : يتحلى الرازي بصفة الشفافية الروحية (4) التي تعتقد في امكانية اتصال الارواح البشرية بالارواح العلوية ، فالرازي يؤمن بأن للقلب قُدرة على تحصيل « الاتصال التام » (5) في « مقامات المكاشفات والمشاهدات » (6) وقد أكد صاحب مفتاح السعادة ان الرازي « التحق بالصوفية فصار من أهل المشاهدة » (7)

1) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 9 ، ص 302 . قال ما نصه : « كان كاتباً مفلقاً يضرب به المثل ذا دين متين ولزوم طريق مستقيم ، ولعل من يقف على ما ذكرته يتهمني في قولي ، ومن عرفه من أهل عصرنا يعلم اني مقصــر » .

2) ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 5 ، ص 21 . وقال ما نصه : « وقال ابن القاضي شهبة ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في أثنى عشر مجلدا كبارا سماه مفاتيح الغيب وكتاب المحصول والمنتخب ونهاية المعقول وتأسيس التقديس والمعالم في أصول الدين والمعالم في أصول الفقه والملخص في الفلسفة وشرح سقط الزند لأبي العــلاء وكتاب الملل والنحل ومن تصانيفه على ما قيل كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقده ومنهم من أنكر ان يكون من مصنفاته انتهى ملخصاً » .

3) الزركان : فخر الدين الرازي : ص 109 . 110 قال ما نصه :

4) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 95 ، يقول ان الطريق إلى الربوبية بثلاثة أشياء أولها مقام الشريعة وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ، وثانيها مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معــزولا بالكلية » . وانظر نفس المصدر ص 48 ، 50 يتحدث الرازي عن « الصلاة الحقيقية » ويتحدث عن الحياة التامــة الروحانية » في كتابه عصمة الأنبياء ، ص 65 .

5) المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 419 .

6) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ص 93 ، والمجلد الثاني ، ص 72 ، والمجلد السادس ص 184 .

7) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 122 ،

والرازي يرى أن هذه الاحتمالات لا تتناقض مع الشريعة الإسلامية. وآيات القرآن تشير إلى ذلك و «لا دليل على فسادها». (1)

معـروف عند أهل اللغة وعلم الفصاحة (2)، ان اصحاب الفكر والمعاني ينقسمون إلى مدرستين بلاغيتين تتميز كل منهما باتجاه واسلوب في البلاغة العربية.

وهاتـان المدرستان هما: المدرسة الادبية أو بلاغة العرب، والاخرى المدرسة الكلامية أو بلاغة العجم «والأولى تعنى بالناحية الفنية الذوقية، والاخرى تعنى بتقسيم الكلام إلى قواعد ونظريات». (3)

ولعـل التأثر بالمناطق المشرقية (4) من البلاد الإسلامية (5) هو الذي حدا بالرازي إلى تسمية كتابه بالمباحث المشرقية، ويجيب عن السؤال الذي طرحه الزركان ولم يجد له الجواب الشافي (6) فهو يتساءل:

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب. ج 5 ص 5. يقول ما نصه «ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام (إن للشيطان لمّة ببني آدم وللملك لمّة) وفي الحديث أيضاً (إذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطاناً وقرن الله به مَلَكاً، فالشيطان جاثم على أذن قلبه الأيسر، والملك جاثم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه) ومن صوفية الفلاسفة من فسر المَلَك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية».

2) أحمد عطية جاد الله: دائرة المعارف الحديثة – البلاغة وتقسيمها – المجلد الأول، ص 356
وانظر أنيس المقدسي: تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجري، ص 197 – 217.
وانظر أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ص 268 – 329.
وانظر أيضاً طه حسين: من حديث الشعر والنثر، ص 28 – 33.

3) ماهر مهـدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغياً، ص 24 – 34.

4) ماهر مهدي هلال: فخر الدين بلاغيا، ص 32. يقول: إن المدرسة النظرية تشيع غالباً في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم... وتسود الثانية (أي المدرسة الأدبية) غالباً المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية حيث مهد العربية الأول وما داناه من الأقاليم كالعراق والشـام ومصـر»

5) الرازي: مناظرات، ص 7. يحدد البلدان والمدن التي ارتحل إليها الرازي (مثل سمنان ومزاغة وخوارزم وبخارى وسرخس وسمرقند وخجند ونالب وبلاد الهند وبلاد ما وراء النهر)

6) الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 85 – 88.

ماذا يقصد الرازي بتسمية كتابه المباحث المشرقية ؟؟ ثم يعرض تسع آراء ترى أن هذه التسمية تقصد الفلسفية الإشْراقية أو المباحث المشرقية في التصوف أو أن الرازي قصد معارضة فكر المدرسة اليونانية الغربية بفكر شرقي، ولم ينته إلى الجواب المقنع.

وأعتقد ان تلك التسمية منصبة على التراث الشرقي القديم الذي تمثله فارس واليونان.

فالرازي وإن كان التَّيْمي البَكْري في النسب،(1) والشافعي في الفقه، والأشعري في العقائد(2)، فهو الفارسي(3) في تأثره بمدرسة التراث المشرقي القديم.

ولذلك فلا نوافق الزُّرْكان حين تعجب من موقف أحمد أمين ـ الذي اعتنى بابراز الجانب «الفارسي» عند الرازي ـ فقال : «ولا أدري كيف غاب عنه (أي عن أحمد أمين) ان تميما بطن من بطون قريش، وأرى أن هذا الخطأ في النسبة لم يكن بجديد بل هو حاصل في حياة الرازي، وهو خطأ متعمد قصد به الاساءة إلى فخر الدين والحط من شأنه»(4)

ولعل النزاع الفكري التقليدي بين الفُرس والعرب، والرغبة في المفاضلة من خلال ظاهرة «الشُّعُوبِيَّة» المتوارثة في المنطقة، هما اللذان جعلا لمسألة التأثير «الفارسي» بعض الحساسية عند الزُّركان فدفعاه إلى القول بأنه «خطأ متعمد قصد به الاساءة إلى فخر الدين الرازي والحط من شأنه» بينما المسألة عندي على عكس ذلك.

---

1) ابن العماد : شذرات الذهب، ج 5، ص 21
2) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 9، ص 272 .
3) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج 4، ص 88 . يقول ما نصه : «الفخر الرازي، فهو محمد بن عمر التيمي البكري . وهو كذلك فارسي كالغزالي وقد حارب كل المذاهب ما عدا مذهب أهل السنة . درس علوم الدين والفلسفة والفقه وكانت له اليد الطولى في اللسانين العربي والفارسي ويعظ بهما على السواء» .
4) الزركان: فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية، ص 14 و 15 .

ومن المفيد أن نشير إلى أن الرازي قد عاين النظم السياسية المنهارة في ايران وتركستان وافغانستان والجزء الغربي من الهند، حيث طاف بين ممالك ما وراء النهر، وممالك خوازرم وكاشغر، وممالك رواستان وطبرستان والري وغزنة واستراباد.(1)

وكانت هذه الأنظمة تتبنى إحياء الأفكار والعقائد الفارسية القديمة التي تشعل نار النزاع الدامي بين الفرس والعرب ثم بين الفرس والترك. وكان العرب قد ضعف أمرهم، فجاءت القوة التركية تسعى لاضعاف شأن الفرس المتفردين بالسلطان.

فـفي زمن الرازي أخذت السلطة تتلون - من الظاهر - بالصّبغة التركية بعد أن أخذت المنطقة تتهيّأ لنشر بذور الشعوبيـة (2) في شكل نزاع بين السلطة والفرس أي بين السنـة والشيعـة.

ولمـا قويت شوكة الأتراك في أواخر عهد الدولة العباسية (3) طمع بعضهم في الولايات الإسلامية كما طمع الفرس، فنبتت مظاهر النزاع والعصبية العمياء

---

1) الرازي : مناظرات، ص 4 وما بعدها.

2) يقدم لنا (ستانلي لين بول) إشارة هامة في كتابه الدول الإسلامية توضح لنا عمـق معنى «الشعوبية» في المنطقة الإسلامية طوال القرن 5 هـ فيقول : «تدخل الدول التي كانت تحكم إيران وما وراء النهر حتى استيلاء السلاجقة عليها في النصف الأول من القرن الخامس الهجري دور اليقظة الذي نشأ في إيران. فقد ارتقى المأمون، وأمه جارية إيرانية، مستعيناً بالجيوش الايرانية، فأخذ الحكم بعد ان خلع أخاه الأميـن ووطد نفوذه وبسط قدرته بواسطة انصاره الايرانيين متبعاً سياستهم القومية التي كانت تدغدغ كثيرا من آمالهم ومقاصدهم، وقد انتج ذلك ان قام النفوذ والتأثير الايراني مقام السياسة العربية القومية لدى حكومة عربية ضعيفة، وصار كبار الأمراء والولاة والقادة في الولايات في وضع يشير إلى القوة كما ينذر بالخطر الذي لم يستطع الخليفة المأمون ولا خلفاؤه من بعده أن يجدوا له صدّاً فتألفت دول متعددة كان ارتباطهـا بالخلافة صورياً، وان بعض تلك الدول ومنها مثلا بنـو بويه الذين لم يكونوا سنيي المذهب وكانوا يتبعون المذهب الشيعي الذي عم إيران وكان سائدا وقتئذ.
انظر كتابه الدول الإسـلامية، ج 1، ص 179.

3) ستانلي لين بول : تاريخ الدول الإسلامية، ج 1 ص 114.

فتدرج الأتراك في السلطة كما تدرج الفرس في السيطرة، ولكن تدرج الفرس برز في مناصرة المذهب الشيعي، بينما تدرج الأتراك تمثل في رفع راية مذهب أهل السنة، وهكذا احتد الصراع في المنطقة.

وفي تلك الحقبة من الزمن شاهد الرازي انهيار النظم.

وهذا الانهيار لا يعني فقط ذهاب نظام الحكم بل يعني ذهاب ثمرات الفكر الإسلامي لتنبت مكانها أعشاب مخالفة تقوم على العصبية القديمة. (1)

فلا جرم أن تتألق المدرسة الفكرية الفارسية – في منطقته لاضطراب العنصر العربي وطغيان العنصر الفارسي فجدت المناظرات والمجادلات باللغة الفارسية كما هو مسجل في كتب فخر الدين الرازي.

ان هذا التأثير «الفارسي» يظهر بوضوح حين يأخذ القارىء بعين الاعتبار الحقائق التاريخية التالية :

أولاً : النزعة البدوية في مختلف مظاهر حياة القرن السادس في المنطقة. ومن مستلزمات هذه النزعة البدوية قوة الشعور القبلي على حساب معالم الحضارة

1) ابو حامد الغزالي : فيصل التفرقة – القصور العوالي ، ج 1 ، 123 ، 125 يقول : ايها الصديق المتعصب. مُوغر الصدر، منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في اسرار معاملات الدين ، وزعمهم ان فيها ما يخالف الاصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين ، وان العدول عن مذهب الاشعري ولو في قيد شبر كفر. ومباينته ولو في شيء نذر وضلال وخسر. فان زعم احد ان حد الكفر ما يخالف مذهب الاشعري اومذهب المعتزلي او مذهب الحنبلي او غيرهم فاعلم انه غر بليد قد قيده التقليد فهو اعمى من العميان.

والدين، وكل ما سجله التاريخ من تصرفات القبائل التركية (1) في تلك المنطقة، يؤكد سيطرة العقلية البدوية العسكرية (2).

ثانيا: ان هذا الإتجاه البدوي العسكري كان يرافقه اتجاه فكري عقائدي، اعتمده الفرس فادعوا ان حكمهم مستمد من الاسلام ومفروض على الأمة الاسلامية طبقا لنظرية «الحق الالهي» في الحكم. فانعكس هذا على الاتجاه الشيعي المتشدد في خصومته مع الاتجاه السني. فتفشى بين الناس، وجوب الاعتقاد «بالقضاء والقدر» وان الحاكم ظل الله في الأرض يجب الخضوع والانصياع له بدون تفكير. وهذا الاتجاه العقائدي ينسجم مع الاتجاه الفارسي في الحكم.(3)

ثالثا: ان غلبة العقلية البدوية على الحكام (العسكريين) اضطرتهم إلى الاستعانة بطبقة من المحترفين في ادارة أعمال الدولة المختلفة. وطبيعي أن يكون من ألمع شخصيات هذه الطبقة الحجاب والوزراء الايرانيون الذين كان لهم

---

1) انظر ابن الأثير: الكامل 9/47–72 يقول» فما ان انتصروا على الغزنويين انتصارهم الحاسم في معركة «رندانقان»، وظهرت قوتهم العسكرية حتى سعوا إلى إقامة دولة عظمى تضم تحت لوائها العالم الإسلامي كله. وقد استطاعوا خلال بضع سنوات أن يبسطوا نفوذهم – بحد السيف – على أغلب أقاليم إيران الشرقية والغربية والوسطى»، وانظر الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري تأليف محمد مفيد آل ياسين ص 17، وانظر شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج 4، (العصر العباسي الثاني) ص 10 – 11 يقول ما نصه: أما الترك فلم يكونوا أصحاب ثقافة ولا مدنية ولا حضارة إذ كانوا بدوا لايعرفون الصناعة ولا الزراعة ولا التجارة ولا الفنون ولا الآداب ولا قواعد الملك والسياسة، إنما هم سكان صحارى وقفار وحرب وجلاد وبأس ومراس، وقد صورهم الجاحظ تصويرا دقيقاً في رسالته التي تحدث فيها عن مناقبهم قائلا:

«الترك أصحاب عمد (خيام) وسكان فياف وأرباب مواشي، وهم عرب العجم ولم يكن همهم غير الغزو والغارة وطلب الغنائم وتدويخ البلدان».

2) انظر تاريخ دولة آل سلجوق، ص 9 – 10.

3) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 10، ص 204 ص 210، ولمزيد التفصيل أنظر جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج 2، ص 27، وما بعدها.

الأثر الكبير في ابراز ظاهرة الفتن العقائدية (1) فكانت النتيجة عند عامة الناس بعد ضياع الأمن والاستقرار الحكومي تفشي الروح الاستبدادية اللاحضارية، فظهرت النزعة الشعوبية وتغلبت الجوانب العنصرية على الدين وحضارته (2).

رابعـا: يشير التاريخ إلى أن هذا التفكك والانحلال لم يكونا وليدي عهد الرازي طوال القرن السادس الهجري فقط، بل أن ظاهرة الفتن المذهبية بين الشيعة والسنة سادت المنطقة وظلت تتضخم في ربوع الدولتين الفارستين السامانية والخوارزمية حتى طمعت القبائل التتارية الجارفة في اجتياح عاصمة الإسلام وكان السبب في هذا تأثيـر التعصب المذهبي (3) في تحطيم الحضارة الإسلامية.

وانـنا نستطيع أن نقرر من خلال هذه الحقائق التاريخية السابقة التي تصور لنا أرضيات البيئة التي تعامل معها الرازي لحماية عقيدة التوحيد من عنصرية السلطة الجاهلة بل الوثنية، وغوغائية التعصب الأعمى. ان ظاهرة التأثير «الفارسي» كانت ضرورة مفروضة على الرازي لا يقوى على الانفكاك منها. ولذا فليس من الخطأ العناية بالتأثير المشرقي ونسبته إلى الرازي.

---

1) أحمد شلبي: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج3، ص 205 وصف ابن طبابا الدولة العباسية بأنها دولة ذات خدع ودهاء وغدر وكان قسم التحيل والمخادعة أوفر من قسم القـوة والشدة.
وانظر لجرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج2، ص 145 يقول نقلا عن كتاب الوزراء، فسدت السلطة فسادا فاحشاً، «فالوزراء يرتشون ومثلهم الولاة في الأقاليـم وكبار الكتاب. وأصبحوا جميعاً يختلسون أموال المسلمين فاستحل الكل مصادرة الأموال ونهب الأرزاق وسفـك الدماء، واثرى الترك (البدو) خلال سنوات ثراءً فاحشاً»

2) ارثر كريستنسن: إيران في عهد الساسانيين، تعريب يحيى الخشاب، ص 348 ـ 425.

3) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثالث (انحلال الدولة الإسلامية: في العصر المغولي، ص 508 ـ ص 512.

الفصل الثاني

المعرفة العقلية

من أهـداف هذا البحث ابراز الفخر الرازي في صورة تخرجه من تلك التقسيمات الشكلية للفرق الكلامية التي تُظهر الفكر الاسلامي في شكل فرق ومدارس متخاصمـة .

الـواقع أن الفخر الـرازي كظاهرة ثقافية موسوعية هو فوق مستوى التقسيمات التقليدية ، لأن منهجه يفسح المجال الكامل للعقل فيتجاوز حدود الأشاعرة الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب «الموقف الوسط» بين السلفيين النصيين الذين يلتزمون بالنص ويتمسكون بالنقل ويقفون بعقولهم عند ظاهر النص القرآني / النبوي ولا يقبلون تأويلا ، وبين العقلانيين من أهل الاعتزال الذين يقدمون العقل على النقل بل يُخضعون النص للعقل ويؤولون النص الشرعي .

ان هـذا «الموقف الوسط» يرفضه الفخر الرازي، ويترك قوالب الخصام الشكلية ، وينادي بوجوب اعادة مكانة العقل باعتباره الأصل في معرفة الله تعالى . فقد قرن وجوب عبادة المولى سبحانه بالحصول على المعرفة «لأن عبادة مَنْ لا يكون معلوما غير جائزة ، وانما يجوز ويجب بعد المعرفة »(1) .

وبذلك يرفض الرازي اثبات وجود الذات الالهية ونبوة الأنبياء «لصحة النقل» أي نصوص القرآن والسنة،لأن معرفة الله تعالى يجب أن تكون عقلية استدلالية (2)،أي باستخدام العقل وليس بشيء آخر «لأنه لا طريق إلى معرفـة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال » (3).

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد 6 ، ص 192 .

2) المصدر نفسه، ص 190 . يقول الرازي ما نصه : «ان معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلاليـة » .

3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول ، المسألة الأولى ، ص 202 .

ويقــول بوضوح : ان عدم استخدام العقل هو «من باب الحماقة المفرطة لأن صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مُفرَّعتان على معرفة الالــه، فإثبــات معرفة الالــه بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به »(1).

ويقرر أن انتهاج غير الطريق العقلي لا يمكّن طالب المعرفة من الوصول إلى معرفة الله عزّ وجلّ، باعتبار «ان معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلاليــة لا تقليدية»(2). وانه «لا يمكن الوصول إليه (تعالى) بالسمع، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات»(3)، وان «نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يمكن اثباتها بالدلائل السمعية»(4).

كــل هذا لأن المعرفة الإسلامية تقرر أن الله تعالى «قديم» و«واحــد» كأصل عقلي صحيح تتفرع عنه بقيه المعارف، فالعلم بأن الله تعالى قديم وواحد «متقدم على العلم بالنبوة والقرآن. فلا يمكن أن يكونا مستفادين من الدلائل السمعيــة »(5).

وأعلن صراحة ان العقل متقدم على النقل. وأن النقل لا بد أن يخضع للعقل،

وقد واجه الرازي أدق قضية في المعرفة الإسلامية، فتساءل لو : «أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟ ».

وأجاب أن تصديق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية «باطلان»، وان القدح في العقل لتصحيح النقل «باطل» وأكد بأن الدلائل العقلية تقتضي

1) الرازي : مفاتيح الغيب، الجزء 27، ص 152 .
2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد السادس، ص 119 .
3) المصدر السابق، المجلد الثاني، 4 ص 414 .
4) الرازي : مفاتيح الغيب، الجزء 32، ص 178 .
وانظر للرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 44 إلى 50 .
5) الرازي : مفاتيح الغيب، الجزء 32، ص 138، وانظر للرازي ص 23 و ص 24 . أصول الدين (التاسعة والعاشرة)، يقول ما نصه :"ولا يمكن اثبات النقل بالنقل وكل ماكان أخبارا عن وقوع ماجاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس، أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن اثباته بالدلائل العقلية

أن تكون الدلائل النقلية اما غير صحيحة «واما انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرهـا »(1) و«أن أعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات ، وأن التقليد باطل لا عبرة به ولا التفات إليه » (2) .

وسيجد القارىء في فصل «مشكلة التأويل» مناصرة الرازي لمسلك العقل في تأويل الآيات القرآنية عندما يتعارض في نظره النقل مع العقل ؛ وهذا المسلك الذي ينتهجه الرازي هو في الواقع العملي ترسيخ لفريضة التفكير في المعرفة الإسلامية ، باعتبارها قاعدة أصلية تتفرع منها بقية المسائل ، وان هذا البحث مليء بالأمثلة التي تؤكد مقام العقل عند الفخر الرازي (3) .

ان هذه السمة ـ سمة انتهاج المسلك العقلي كخطوة أساسية أولى لمعرفة الذات الالهية هي في تقديري ـ أهم ما في هذه الأطروحـة .

ان الرازي يرى ـ بادىء ذي بدء ـ ، ان القصد منها هو «معرفة الله عزّ وجـلّ»، وان هذا القصد هو أول الواجبات التي يجب أن يتكلف بها الإنسان .

وما يتحصله الإنسان من المعرفة يكون محصوله وجوبيا ، أي أن حصيلة المعرفة لا تكون على سبيل العادة أو التولد (4) ، فاذا قصد الإنسان معرفة الله فانه يحصل وجوبا على العلم ، لا على سبيل التولد كما تقول المعتزلة ، ولا بالعادة كما يقول الأشعري ، لأن « كل مَنْ علم أن العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن يعلم أن العالم ممكن . والعلم بهذا الامتناع ضروري » (5)

---

1) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص 172 ـ 173 .
2) الرازي : التفسير الكبيـر ، المجلد الثالث ، ص 121 .
3) الرازي : المصدر نفسه ، المجلد السادس ، ص 192 .
4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 47 ـ 48 .
5) الرازي : محصل أفكار المتقدمين ، ص 47 . لمزيد التفصيل انظر الرازي : أصول الدين ، (المسألة الثانية والرابعة في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر) ص 21 وما بعدها .

ويعتبر الرازي ان خلاف المتكلمين (1) حول أول واجبات الإنسان، وهو حصول معرفة الله سبحانه وتعالى على سبيل العادة أو التولد «هو خلاف لفظي» (2) والمهم عنده ان المعرفة العقلية هي أول الواجبات على الإنسان وان حصيلتها واجبه وضرورية. ومتى حصل العلم بأن العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر، علمنا ان العالم له مؤثر سواء كان هناك مُعَلِم أَوْ لا (3) فهذه المعرفة الواجبة عند كل إنسان هي معرفة ضرورية لا تحتاج إلى مُعَلِم يعرفنا بأن الله تعالى هو المؤثر الذي خلق هذا العالم. (4)

اذن فالعلامتان اللتان نسجلهما في نظرية العقل ان صح هذا المصطلح (5) هما :

أولا. مسألة معرفة الله واجبة على كل مكلف.

ثانيا. اعتبار معرفة الله ضرورية عند الإنسان ولا تحتاج فيها إلى مُعَلِم.

يتميز الرازي عن جمهور الاشاعرة (6) والماتريدية والإمامية (7)، بل حتى عن المعتزلة في القول بأن «التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد» (8) وأكد أن هناك فكرا صحيحا وفكرا فاسدا.

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 495 – 497 انظر أيضاً محصل أفكار، ص 66

2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 47

3) المصدر نفسه ص 44. لمزيد التفصيل انظر تعليقات جمال الدين الأفغاني : شرح الدواني للعقائد العضدية ص 285.

4) عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الايجي : المواقف في علم الكلام، ص 17.

5) ت، ج، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 184، ص 188 يستخدم مصطلح نظرية العقل والمعرفة العقلية.

6) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 134 – 135. وانظر القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة، ص 60 – 75. وانظر محمد بن الحسن الطوسي : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 24 – 25.

7) انظر تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي ص 43 – ص 44.

8) الرازي : محصل افكار المتقدمين، ص 49.

فالفكر الصحيح هو الذي يشترط مطابقة الشيء للأمر الواقع، وهذه العلامة تعني تحرير الإنسان من الفرضيات الوهمية لوجوب قيام شرط «الواقعية» في تقرير الأشياء عند تفكيره التفكير الصحيح والا فهو الفكر الفاسد.

ونظرا لأهمية هذه العلامة التي يمكن أن نعتبرها العلامة الثالثة سنقف قليلا نتأمل «شروط ومستلزمات الفكر الصحيح» كما يسميها الرازي.

من شروط ومستلزمات الفكر الصحيح الاعتماد على العقل في متابعة تسلسل الافكار حتى يصل الإنسان إلى الحكم الثابت اليقيني الصادق. (1)

لكـن كيف ذلـك ؟؟

يقـول الـرازي ان «العلم اما تصور واما تصديق، فالتصور: هو ادراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو اثبات. كقولك: الإنسان، فانك تفهم أولا معناه ثم تحكم عليه اما بالثبوت واما بالانتفاء، فذلك الفهم السابق هو التصور واما التصديق هو أن تحكم على الشيء بالاثبات أو بالنفي» (2) ولكي يصل الإنسان إلى الحكم باثبات الشيء أو نفيه يجب أن «يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجِب إلى ذلك الموجَب المطلوب هو النظر، وذلك الموجَب هو الدليل» (3).

وينتهي الفخر في نظريته إلى أن أهم أسلوب في التفكير الصحيح هـو الاستدلال (4) «والاستدلال في اصطلاحنا هو تسلسل عدة احكام مترتبة بعضها

---

1) الرازي: كتاب الأربعين. (المسألة الأربعون في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في اثبات المطالب العقلية) ص 478 وما بعدها.

2) الرازي: اصول الدين، المسألة الأولى في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر، ص 19.

والاستقراء والتمثيل.

3) المصدر نفسه.

4) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ص 32. الاستدلال في اللغة العربية: طلب الدليل وفي عرف الاصوليين والمتكلمين: النظر في الدليل سواء كان استدلالا بالعلة على المعلول أو بالمعلول على العلة، والاستدلال عند بعضهم: هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر إلى الأثر، والمتقدمون من فلاسفتنا يقسمون الاستدلال ثلاث أنواع: القياس

على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفا على الأول اضطرارا»(1). فكل استدلال اذن انتقال من حكم إلى آخر بل هو فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها.

وهذا الحكم الأخير لا يكون صادقا الا إذا كانت «مقدماته صادقة»(2) أي قد توفر فيها شرط مطابقة الشيء من مقدمته على الأمر الواقع القابل للتحليل الذهنـــي.

اذن يمكن القول بأن السمة الثالثة لنظرية العقل عند الرازي هي شرط قيام الواقعية، أي الأمر القابل للتحليل الذهني عند الاستدلال (3).

ومن السمة الثالثة نستنتج السمة الأخيرة وهي أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين الا بتوفر عشرة شروط يلزم بعدها وجوب قبولها، وأهمها عدم تعارض الدليل اللفظي مع الدليل العقلي (4).

---

1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج. 2 ص 68. وانظر أيضاً يوسف كـرم: العقل والوجود. ص 32: وأيضاً انظر الجرجاني: ص 55.

2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ص 32 وانظر أيضاً للرازي كتاب أصول الدين: الباب الأول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ص 24. لمعرفة موقف الرازي من الاستدلال العقلي الصحيح – انظر كتابه: أساس التقديس في علم الكلام الفصل الثالث والرابع.

3) يقول الرازي: في محصل أفكار، ص 49. «إذا استدللنا بشيء على شيء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني في المحصل أو لايكون – والأول (أي الذي احدهما أخص من الثاني) على قسمين، لأنه: اما أن يستدل بالعـام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين. أو بالعكس وهو الاستقراء. وأما الثاني (أي الذي لايكون احدهما أخص من الثاني) فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدل بثبوت الحكم في حدى الصورتين على المشترك».

4) الرازي: اصول الدين، ص 23. يقول ما نصه «إن كل ما يتوقف العلم به على النقل لايخرج عن الكتاب والسنة – والخارج عن قسم القرآن الكريم وقسم السنة النبوية فلا يمكن اثباته إلا بالعقل، فالدليل اللفظي القائم على محكمات آيات القرآن، أو الألفاظ التي نقلت عن الرسول عليه الصلاة والسلام بالتواتر، فإن النقل عنه يصير ضرورياً، أما خارج ذلك فلا طريق إليها إلا العقل ولا يمكن إثبات النقل بالنقل».

يقول الرازي في الشروط العشرة إنّها تشكل أهم الأُسس في نظرية العقل : «ان الدليل العقلي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والعقل والتخصيص بالأشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة »(1)

وامعان النظر في هذه الشروط العشرة ولزوم ترجيح العقل على النقل يوصّلاننا إلى نتيجة على غاية من الأهمية ، وهي أن القاعدة الأساسية في نظرية المعرفة الإسلامية هي العقلانية ، وان « فعل الذهن » هو منبع القوة في مستقبل هذا الدين .

ويجب أن نؤكد بأن هذه النزعة العقلية عند الفخر الرازي هي من صميم القرآن الكريم، وكما يقول الأُستاذ عباس محمود العقاد «فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية »(2) وهذا ما أكده صاحب النظرية حيث قال : « فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان وفق القرآن ودين الأنبياء »(3) .

والواقع ان ظروف البيئة الثقافية هي التي دفعت الفخر الرازي إلى هذا التمسك بالعقل كرد فعل على حالة الجمود والتحجر التي سقطت فيها الثقافة الإسلامية اثر محنة الاعتزال ، حتى لقد بلغ الأمر إلى حد نفي كل حديث ورد في العقل،واعتبار التفكير في الله بدعة وان الاشتغال بعلم أصول الدين باطل ، وعلم الكلام والفلسفة زندقة وكفر ، بينما الواقع القرآني يؤكد أن الدين الاسلامي يمكن أن يسمى « دين العقل» باعتبار «مكانة العقل في القرآن»(4) لان الله تعالى أمر عباده بالنظر واعمال الفكر والفعل الذهني .(5)

1) محصل أفكار المتقدمين، ص 51 .
2) عباس محمـود العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، ص 62 .
3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول ، ص 206 .
4) صلاح الدين المنجد : الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي ، ص 8 ـ 9 .
انظر ايضاً عباس محمـود العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، ص 14 .
5) حسني زينه : العقل عند المعتزله ، ص 7 ـ 27 .

ففي القرآن الكريم نحو خمسين آية تمجد العقل وترفع من شأنه، ولكن مع وضوح مكانة العقل في الإسلام، فان ظاهرة العقلانية كانت مشكلة سياسية (1) انعكست آثارها في الثقافة الإسلاميـة.

وسنلاحظ في الفصول القادمة كيف يوظّف الرازي «العقل» لصالح الإنسان المسلم حتى يخفف من ظلمات الانقياد التي اجتاحت الثقافة الإسلامية وحصرته في أضيق المجالات، بينما يرى الرازي أن العقل «هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانهـا» (2).

ويوضح الشيخ الأكبر سماحة الأستاذ الامام محمد الطاهر ابن عاشور بأن المقصود من العلم هو العقل فيقول ان «العلم اذا أطلق، اما أن يراد به نفس الادراك نحو قول أهل المنطق، العلم اما تصور واما تصديق. وامـا أن يراد به الملكة المسماة بالعقل» (3)

ويثبت الرازي الفكر المفيد للعلم، بمعنى أنه يمكن للذهن أن يصل إلى اليقين في أي مجال. وينقد الفِرَق التي تنكر على العقل امكانية اكتسابه لليقين حول مباحث الذات الإلهية. (4)

ويعتبر الرازي ان امكانية النظر العقلي في الإلهيات موقوفة على قوة العقل في التصور، وان كانت الحقائق الالهية غير متصورة، وهذا بدوره لا يمنع العقل من النظر. ويقرر أن تصور العقل للمجهول «يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره» (5).

---

1) عبد الستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، ص 207 – ص 238.

2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، 277. لمزيد التفصيل انظر صلاح الدين المنجد: الاسلام والعقـل، ص 10.

3) الطاهـر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير: ج 1، الكتاب الأول، ص 12.

4) الرازي: محصل أفكار ص 41 – 42. يقول ما نصه: الفكر المفيد للعلم انكـره السّمْنيّة مطلقاً، وجَمْعٌ من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات.

5) الرازي: محصل افكـار: ص 41، ص 42

ان تقدير الرازي لمكانة العقل في الإنسان هو أحد العلامات المميزة في فكر الـرازي(1).

يقـول صلاح الدين المنجد «ان الإسلام جعل للعقل مكانة رفيعة وانه دعا إلى إعماله دائما للتفكّر والتدبّر لمعرفة عظمة الله عزّ وجلّ وقدرته ونعمه على عباده، والتمييز بين الخير والشر . . . على أن بعض الفرق الإسلامية – كالمعتزلة – والفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية، نسبوا إلى العقل مـن القدرة أكثر ممـا حدده له الشرع، أو وصفوه بصفات لم يـأت الشرع بها. وقد وضعوا أو حرفوا أحاديث لتدعم ما ابتدعوه، مما دعا أصحاب الحديث الجامدين إلى نفي كل حديث نبوي ورد في العقل على الإطلاق، دون تمييز الصحيح من الموضوع. وقد كانوا في نفيهم المطلق هذا مخطئين. فقد وردت عن الرسول صلوات الله عليه أحاديث في العقل صحيحة ثابتة»(2).

ان موقف النفاة للاحاديث النبوية الواردة في العقل على الإطلاق جعل الفخر الـرازي يتخذ مثل تلك المواقف الصارخة كرد فعل على هذا الجمود الخاطيء في حق فريضة التفكير. والمقصود من هذا هو أن نشير إلى أن مناصرة العقل في ذلك الزمان والمكان لم تكن من القضايا الهينة. وان وضع «شروط ومستلزمات» بالصورة التي انتهت إليها المعرفة الإسلامية، من حيث تقديم الدليل العقلي على الدليل اللفظي، هو في الواقع ثورة فكرية لم يكتب لها التاريخ النجاح الكامل نظرا لوقوع الأمة كلها تحت وطأة الطغيان التتري وما نتج عنه من شيوع الجبرية والاستسـلام.

1) ابن تيمية: قال ما نصه في تعريف العقل: المقصود هنا اسـم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء هو صفة. وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل... وإذا كان كذلك، فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل. بالعلم والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الانسان بين ما ينفعه وما يضره. مجموع فتاوي ج 9، ص 286.

2) الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبـوي، ص 60.

والذي يهمنا هو ابراز أصالة الفخر الرازي في موقفه العقلي واعتماده الكلي على «فعل الذهن» في توضيح المعنى الصحيح للفكر الإسلامي(1).

ولترسيخ هذا الموقف البالغ الأَهمية في بحثنا هذا ننتهي في هذا الفصل إلى توضيح كيفية تقديم الفخر للدلائل العقلية على الدلائل اللفظية. فهو يقطع بأن الدلائل اللفظية «لا تكون قاطعة البتة»(2) لأَن كل دليل لفظي موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف موقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم التعارض النقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أَولىَ أن يكون مظنونا، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي. فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معنـاه الراجح.

ويقــرر الرازي ان هذا المسلك العقلي هو الذي يفضي به إلى «التحقيق المتين في مذهبــه». (3)

ولكن مع وضوح مثل هذه الحصيلة التي انتهى إليها علماء القرن السابع الهجري، فان خصوم العقل قد نجحوا في اظهار «دين العقل والنص» على أنه «ديــن النص» بلا بحث ولا نظر أو اعمال فكــر.

وعنــدما نتأمل نظرية العقل عند الرازي بسماتها الأَربع السابقة:

1 ـ معرفة الله واجبة على كل مكلف.
2 ـ معرفة الله ضرورية ولا تحتاج إلى مُعَلِم.
3 ـ الفكر الصحيح يشترط الواقعيــة.
4 ـ الدلائل العقلية هي القاطعة في التحقيق المتين.

---

1) نلاحظ تشابه هذا الموقف مع موقف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في كتابه «شرح الأُصــول الخمسة» تحقيق د. عبد الكريم عثمــان،
انظــر «معرفة الله واجبة، ص 64» «النظر في طريق معرفة الله واجب، ص 66» ـ «معرفة الله لا تكون إلا بالعقل ص 88».
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 395 ـ 396.
3) التفسيــر الكبير، المجلد الثاني، ص 396.

نلاحظ بوضوح أن الفخر الرازي لا يتدرج تحت تلك التقسيمات الشكلية للفرق الكلامية، وانه فعلا كظاهرة ثقافية موسوعية، فوق مستوى تلك العصبية التي توارثها عصره، لأن منهجه في الفكر يفسح المجال الكامل للعقل وكما قال :

«ان القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال »(1)

وأعتقد أنه يمكن أن نقدم نظرية المعرفة عند الفخر على أنها نظرية تقوم على تأييد أصحاب النظر والاستدلال العقلي ولذلك فهو يجمع موقف خصوم العقل في خمس نقاط فيقول :

«واعلم أن للخصم مقامات :

1 ـ ان النظر لا يفيد العلم .

2 ـ ان النظر المفيد للعلم غير مقدور .

3 ـ انه لا يجوز الاقدام عليه .

4 ـ ان الرسول ما أمر به .

5 ـ انه بدعة » (2).

وينتهي إلى تفنيد أقوال الطاعنين في النظر والاستدلال وإثبات بطلان هذه الأقوال التي ترى أن النظر لا يفيد العلم باعتبار أن المعرفة مسألة ظنية لا يقين

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 397 .

2) المصدر نفسه : المجلد الأول، ص 205 ـ 207.

فيها ولا تحقيق (1). ويقطع بأن «القول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائـر بإجماع المسلمين» (2).

ومـا يمكن أن نستخلصه من موقف الرازي هو أن المعرفـة؛ واجبة، وضرورية، ومسؤولية فردية على عاتق كل مكلف.

وأن التقليد ظلمة، باعتبار أن تقليد جيل لجيل آخر دون وعي لتطور العقل الإسلامي هو أسلوب عقيم وباطل، يعرقل التطور في الدين الإسلامي.

ويشير الرازي إلى أن الصحابة (عليهم رضوان الله تعالى) لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين وكذلك ألفاظ الفقهاء، وهذا لا يعني القدح في تطور علم أصول الدين وعلم الفقه، فالتطور لا يكون بالتقليد بل بأعمال الفكر (3) واستخدام العقل كخطوة أساسية أوليـة لمعرفة الله تعالى (4).

ان الواقع التاريخي يشير إلى أن الجماعة الإسلامية كانت في حاجة شديدة إلى التمسك بالدين أمام ذلك الهرج والمرج الذي ساد أقطار الأمة

---

1) التفسير الكبير: المجلد الأول من ص 205 إلى 208. يقول بالنص: «أما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لأننا بينا ان الأنبياء بأسرهم ماجاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال: وأما قوله تعالى: «ما ضربوه لك إلا جدلا» فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقاً بينه وبين قوله: "وجادلهم بالتي هي أحسن"، وأما قوله: "وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم" فجوابه ان الخوض ليس هو النظـر.

لمزيد التفصيل انظر للرازي: عصمة الأنبياء وكيف يعتمد على العقل في تفنيـد مواقف الخصوم. جاء في مقدمة هذا الكتاب ما يلي: «ألّف فخر الدين الرازي كتاب عصمة الأنبياء هـذا الذي نقدمه للقراء، وسار فيه على نهج الشريف المرتضى من الحجاج العقلي والاعراض عن النصوص، ورميها بأنها ظنية لأنها لفظية»، ص 23 وما بعـدها.

2) الـرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 400.

3) الرازي: عصمة الأنبيـاء، ص 53 — 55.

4) عبـاس محمـود العقاد: التفكير فريضة اسلامية، ص 157.

الإسلامية (1) وأن أهمّ الأمـور وأشرفها هجر ظلمة التقليد والوصـول إلى ضياء العقل، لأن «معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات، اشرف الامور. والحاجة إليه شديدة، لأن الحاجة اما في الدين أو في الدنيـا. اما في الدين فشديدة لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثـواب العظيم والتحق بالملائكة، ومن جهلهـا استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. واما في الدنيا فلأن مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر، اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم» (2).

وهـذا الذي قاله الرازي هو - حسب تقديري - المنقذ للعالم من أزمته، وهذا الانقاذ هو مسؤولية الجماعة الإسلامية أمام الهرج والمرج الذي يسود العالم.

لقـد بيّن الرازي ان تحصيل هذه المعرفة لا يكون أصلا بالتقليد، أو الأخذ من الغير بـدون إعمال النظر والتفكيـر والفعل الذهنـي. وقدّم الدلائـل

1) شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغـدادي: معجم البلدان المجلد الثالث، ص 117، يصف مدينة الري (التي ينسب إليها فخر الدين الرازي) كانت مدينة عظيمة خرب أكثرها واتفق انني اجتزت في خرابها في سنة 617 هـ فرأيت حيطان خرابها قائمة ومنابرها باقية وتزاويق الحيطان بحالها لقرب عهدها بالخراب، إلا أنها خاوية على عروشها، فسألت رجلا من عقلائها عن السبب في ذلك فقال: أما السبب فضعيف ولكن الله إذا أراد أمرا بلغه، كان أهل المدينة ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم، فوقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف، فلما أفنوهم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية، ووقعت بينهم حروب كان الظفر في جميعها للشافعية هذا مع قلة عدد الشافعية، فهذه المحال الخراب التي ترى هي محال الشيعة والحنفية، وبقيت هذه المحلة المعروفة بالشافعية وهي أصغر محال الري، ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفي مذهبـه».

2) الرازي: التفسيـر الكبير، المجلد الأول، ص 203.

العقلية والنقلية التي تدل على «وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد» (1).

وانتهى إلى القول: «فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان وفق القرآن ودين الانبيـاء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار» (2)

ان المقصود مما ذكرناه سابقا هو التأكيد على أن القاعدة العقلية التى يقيم عليها الرازي نظريته للمعرفة لا تعني اطلاقا انها خارجة عن نطاق القرآن. بل هي نظرية اسلامية (3)، فالعقل واجب وضروري لفهم مراد الله عزّ وجل في كتابه العزيز، فالكتاب أنزل وفيه ألفاظ محكمات وأخرى متشابهات،

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 205 العلم بمعرفة الذات الإلهية، من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول.

أما المعقول: فهو انه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار. وإما أن يجب تقليد البعض دون البعض، فيلزم أن يصبر الرجل مكلفاً بتقليد البعض من غير أن يكون له سبيل. وإما أن لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب. فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية. وأما المنقـول: فيدل عليه الآيات والأخبار. أما الآيات – قوله تعالى: « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن». ولا شك أن المراد بقوله، الحكمة أي بالبرهان والحجة. وقوله «وجادلهم» ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع. ان هذا الجدال كان في التوحيد. وقوله تعالى: «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم». وذلك يقضي أن المجادلة بالعلم ممدوحاً. ان الله تعالى أمر بالنظر فقال: «أفلا يتدبرون القرآن» «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت». «ألم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها». «قل انظروا ماذا في السموات والأرض». «أولم ينظروا في ملكوت السمـوات والأرض». إن الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال: «ان في ذلك لذكرى لأولى الألباب»، «إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار» «إن في ذلك لآيات لأولى النهى» – وإنه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار «إنا وجدنا آباءنا على أمه وإنا على آثارهم مقتدون». وقال «بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا» وقال: «بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون». كل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليـد.»

2) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص 206.

3) عباس محمـود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، ص 5.

واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز وإذا أورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده إلى التأويل (1).

السبل التي استخدمها الرازي للاستدلال على وجود الله تعالى عقلياً.

ان القارىء إذا اجتهد في تمحيص مقالات المتكلمين في الإسلام حول قضية الاستدلال على وجود الله وصفاته. يكتشف ان سبل وأهداف الفكر اليوناني تختلف تماما عما هو الحال عند مفكري الإسلام (2). بل يمكن الاقرار بأن الفكر اليوناني حين تداخل مع النظر العقلي الإسلامي، احدث فيه الكثير من الاضطراب مما عطل مسيرته المستقيمة لفهم المقاصد القرآنية حول الذات الالهية. هذا بالإضافة إلى أن الظروف السياسية التاريخية والمراحل الثقافية التي سبقت قليلا عصر الفخر الرازي، جعلت للظاهرة العقلية حساسية خاصة، مازالت آثارها ماثلة في دعوات التجديد في التفكير وهجرة التقليد.

والحقيقة التاريخية تؤكد أن المتقدمين من قادة الفكر الإسلامي عكفوا على درس القرآن على ضوء النظر العقلي كما تقتضية طبيعة «دين العقل». ثم تعكر صفو النظر العقلي الاسلامي بأسلوب الفكر اليوناني في مدى قرنين من الزمان، ثم لما استقام النظر وضح أن روح الفكر الإسلامي تتعارض في سبلها وغاياتها تمام التعارض مع سبل الفكر اليوناني.

ولكن عدم وضوح هذا التعارض أدى إلى تلك الانتفاضة الغاضبة التى قامت ضدّ العقل، فاجتاحت أمواجها مقامـه.

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 394.

2) محمد جلال شرف: الله والعلم والانسان في الفكر الاسلامي. ص 371 ـ 398 (مشكلة الألوهية) يقول: «لانستطيع معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر فلاسفة اليونان الطبيعيين، لسبب بسيط وواضح وهو أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا فكرة (الله) كقوة محضة قائمة بذاتها لها وجودها الخاص بها».

ان العقل الإسلامي حسب القرآن يحث الإنسان على التأمل في الوجود بالحس المفضي إلى النظر والاستدلال، بينما العقل اليوناني يتناهى عند حدود الحس.

وقد عمد الرازي في دعم نظريته إلى الآيات القرآنية التي تمدح العقل وتذم التقليد، وأصّل الاستدلال بهما، فبيّن حقيقة المراد من العقل الإسلامي لتحميل الإنسان (المسلم) مسؤوليته في الحياة أمام هذا الخراب الذي عم الدنيا من جراء عِماية العقل بالتقليد.

للتعرف على السبل والطرق التي استخدمها الرازي للاستدلال على اثبات وجود الله عز وجل نلاحظ ما يلي:

أولا. ان الرازي من خلال تقييمه وفهمه لحقيقة العلم واحكامه استهلك لتوضيح حدوده أكثر من ثلث الجزء الأول من كتابه «المباحث المشرقية».

وان السبب في هذه العناية الدقيقة التي أخذت سبعة وثلاثين فصلا من هذا الكتاب (1) يرجع إلى عمق تيار السلفيين النصّيين الذين حرموا على العقل الإسلامي التفكير في حقائق الأشياء، وحكموا بعدم امكانية معرفة الذات الالهية عقليا كما هو الشأن عند ابن حزم (2) الذي أنكر الاستدلال العقلي للتعرف إلى الله. هذا بالاضافة إلى وجوب التأكيد على أن المعرفة الإسلامية قائمة على أسس واقعية يستوعبها العقل وليست أمورا وهمية.

لــذا يقرر الرازي أن حقيقة العلم ليست أمرا سلبيا، أي أن العلم ليس عبارة من عدم الجهل أو سلب الجهل، بل هو أمر ثبوتي. وطالما أن حقيقة

---

1) المباحث المشرقية، ج 1، ص 319 ــ 378. أنظر (الباب الأول في العلم واحكامه).

2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ص 4 يقول ما نصه: «ولا ضلال أضل ولا حياء أعدم ولا مجاهرة أطم ولا تكذيب لله أعظم ممن سمع هذا الكلام الذي لا يشك مسلم انه خبر الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بأن الله تعالى كلمات لا تنفد ثم يقول هو من رأيه الخسيس». ولمزيد التفصيل انظر: نفس المصدر، ص 28 ــ ص 52 تحت الفصل (هل يكون مؤمناً من اعتقد الاسلام دون استـدلال)

الادراك والتعقل تعني حالة ثبوتية ، فالأمر الثبوتي لا يتقوّم بالسلبّي «فـلا نقول أن التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند وجود مجرد المادة ولا نقول أن العلم حالة اضافية »(1).

ويجب أن نلفت النظر إلى نظرة السلفيين على عكس ذلك تماما ويمكن أن نلخص وجهة نظرهم من خلال ما ذهب إليه ابن تيمية الذي ينقد بشدة نظرة الرازي ويعتبر أن تقسيم المعلومات في الوجود إلى موجود ومعدوم من تقديرات الذهن ، وليس له وجود في الأعيان، وأن مثل هذا التفكير من الممتنعات باعتبار ان تقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم ، أو واجب وممكن ، أو قديم ومحدث ، لا يجوز وجوده خارج الذهن. وان العلم أشبه بالخيال يتصوره العقل وفي الخارج ليس له وجـود. (2)

ثانيا. ان مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل العلم بالوجود (المعلوم). وموقف الرازي من واجب الوجود والممكن يتعين تبعا لموقفه من مسألة المعرفة.

ولما كانت المعرفة تختص بالإنسان وتتألف عنده من معلومات تمثل الأجسام بمظاهرها المحسوسة ، أو معلومات مجردة غير مادية ، فان جميع مثل هذه المعلومات لا يكون الا بالاستدلال العقلي كما أوضحنا ، فالإنسان (حسب الـرازي) يمكن أن يعلم بقواه العقلية معنى الوجود كمعلوم ، ويمكن أن يقسّم تلك المعلومات إلى تقسيمات عامة تسهل له فهم هذا الوجود.

---

1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 327 .

2) يقول ابن تيمية بالنص : «إن العقل يقسم المعلوم إلى مباين ومحايث ، فيقال له : التقسيم المعلوم إلى واجب وممكن ، وما ليس بواجب وممكن وإلى قديم ومحدث ، وما ليس بقديم ومحدث ، وإلى قائم بنفسه وقائم بغيره ، وأمثال ذلك من تقديرات الذهن . ومعلوم ان مثل ذلك لا يدل على إمكان ذلك في الخارج ، فليس كل ما فرضه الذهن من الأقسام والتقديرات في الأذهان يكون ممكناً أو موجودا في خارج الذهن» انظر كتاب الأسمـاء والصفات ، ج 5 ص 326 – من مجموع فتاوى شيخ الاسلام احمد بن تيمية .

وبهذا الاسلوب في التفكير يمكن له أن يميز حقيقة الموجودات - بما فيها الوجود الالهي - بصفات معينة ومحددة تميّزها في وجودها عن غيرها بمعان عامة يدركها العقل بالفعل الذهني. وبذلك تكون الصورة الذهنية حقيقة واقعية ثابتة.

ويترتب على هذه المعرفة الحقيقية الثابتة (الضرورية) الموقف الذي به يمكن فهم معنى واجب الوجود - الله تعالى - كخالق لكل الموجودات الممكنة.

هذا الموقف من مسألة المعرفة، وبالتالي من امكانية العلم بحقائق الأشياء ومعنى الوجود الثابت، يختلف عند النصّيين تمام الاختلاف. (1)

فتقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم، وتقسيم الموجودات إلى واجب وممكن، أو قديم ومحدث، ومحاولة تصور خروج الأشياء من العدم إلى الوجود عند النصيين لا أساس لها من الصحة ولا نصيب لها من الحقائق الثابتة في الايمان؛ لأنّ هذه التقسيمات مسميّات لفظية «لا تكون الا في الأذهان وليس لها وجود حقيقي في الأعيان. ولذلك فليس هناك وجود مطلق أو عام الا في الذهن، فالإنسان أو الحيوان مثلا لا يكون له وجود مطلق أو عام الا في الذهن ... ولذلك فان المعاني المطلقة الكلية ليس لها وجود في الخارج كحقائق متعينة. وان لفظ الوجود وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط. (2)

وعلى هذا الأساس نقد ابن تيمية موقف الفخر الرازي من المعرفة «حيث ظن ان الكلّيّات المطلقة ثابتة في الخارج جزء من المعينات فلزمها على هذا القول أن يكون الرب تعالى، الواجب الوجود، مركبا من الوجود المشترك، ومما يختص به من الوجوب أو الوجود أو الماهية» (3) بينما الرازي يؤكد أن معرفة الوجود تشترك فيه كل الموجودات بما فيه الوجود الالهي فيقول: «اعلم

1) محمد تقي الدين المدرسي: المنطق الاسلامي اصوله ومناهجه. ص 143 - ص 166.
2) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ج 5، 330.
3) المصدر نفسه: ص 332.

ان العمدة العظمى والمنزلة الكبرى في حصول السعادات معرفة الله تعالى بذاته وبصفاته، وفي حصول الشقاوة فقدان هذه المعرفة»(1) ويقول: «اعلم أنّا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس»(2) ويقول أن «المسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات»(3)

ومعرفة الله – حسب الرازي – تهدف إلى الاشارة إلى الطريق والسبيل إلى العلم بأن الله تعالى موصوف بالوجود وبصفة الوجوب، ومعنى كون الذات الإلهيّة واجبة الوجود. ان الله تعالى ذات لا تقبل الانتفاء، أي لا يمكن – عقليا – عدم وجودها، فالوجود بالنسبة للذات الإلهيّة هو عين الذات؛ وليس صفة زائدة، ولذلك يسميها الفخر: «صفة نفسية» نسبة إلى نفس الذات، وهي التي لا تعقل الذات بدونها لذلك يسميها أيضا: «صفة ثبوتية» أي أن العقل لا يتصور الذات الإلهية بدونها (4).

وهذه الذات الإلهيّة لها ماهية (5) فيرى الرازي ان ماهية الذات الإلهيّة غير معقولة للبشر البتة. «لأن الإنسان لا يتصور ماهية الشيء الا اذا أدركه من نفسه على سبيل الوجدان كالألم واللذة أو أدركه بحسه كالألوان والروائح وكافة المحسوسات وغير هذا فانه يتعذر، بل يستحيل على الإنسان أن يتصور ماهيته ألبتة»(6).

ولكن مع عدم إمكانية إدراك الإنسان لماهيّة الذات الإلهيّة فان هذه الماهية موجودة كحقيقة ثابتة وزائدة على الوجود (7).

1) الرازي: مفاتيح الغيب، الجزء 19، ص 126.
2) الرازي: أساس التقديس: ص 4.
3) الرازي: أصول الدين، ص 25 – 26.
4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208 – 210.
5) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 93.
6) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 213.
7) الرازي: لوامع البينات مع شرح اسماء الله تعالى والصفات، ص 37 – 38.
وانظر للرازي: أصول الدين، ص 26.

اذن، فنظرية المعرفة العقلية تستلزم القول بأن للذات الإلهيّة خصوصية من الوجوب والوجود والماهية. وعند هذا اللزوم تقف المعرفة العقلية كمرحلة يواصل بعدها الإنسان معرفته للذات الإلهيّة عن طريق ما يسمى بالمعرفة القلبية أو الـــروحيـــة. (1)

وهكـــذا تبدأ المرحلة التالية التي يسميها الرازي المعارف القلبية أو المعرفة الروحيـــة.

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 18، ص 80، يقول ما نصه:
«إن المعرفة الإلـهيّة لا بد لها من قابل وموجب، وقابلها هو القلب، والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالـهيّة والتجليات القدسيّة، لم يحصل الانتفاع»

الفصل الثالث

المعرفة الرّوحية

ان المعرفة الروحية هي لون من ألوان المعرفة الإنسانية باعتبار أن التجربة الصوفية تلتقي في آخر المطاف بالنزعة العملية التجريبية في «الأخذ بالحقائق» على حد تعبير معروف الكرخي (1).

وسنلاحظ خلال هذا الفصل ان الفخر الرازي من خلال تأصيله لـ «نظرية المعرفة» ـ إن صح التعبير ـ يتناول المعرفة الروحية كأساس ينضاف إلى المعرفة العقلية (2) للوصول إلى إدراك واجب الوجود (3).

بيد أن معرفة الله بطريق العقل هي الأساس الأول في منهج المعرفة الروحيـة ، لذا يجب أن نشير إلى أن مجـال التجربة الروحية يخضع

---

1) الينولد نيكولسون: في التصوف الاسلامي وتاريخه «ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص 5 يقول عن معروف الكرخي: «تصوفه كان في جوهره وسيلة للمعرفة كما يدل عليه تعريفه للتصوف والذي يقول فيه انه الأخذ بالحقائق». وانظر أيضاً الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، ج 2، ص 63.

2) أبو حامد الغزالي: القصـور العوالي، ص 9 ـ 39.

3) الرازي: مفاتيح الغيب ج 32، ص 177: «اعلم ان معرفة الله تعالى جنة حاضرة، إذ الجنة أن تنال ما يوافق عقلك وشهوتك، ولذلك لم تكن الجنة جنة لآدم لما نازع عقله هواه، ولا كان القبر سجناً على المؤمن لأنه حصل له هناك ما يلائم عقله وهواه، ثم ان معرفة الله تعالى مما يريدها الهوى والعقل، فصارت جنة مطلقة، وبيان ما قلنا ان العقل يريد أميناً تودع عنده الحسنات. والشهوة تريد غنياً يطلب منه المستلذات، بل العقل كالانسان الذي له همة عالية فلا ينقاد إلا لمولاه، والهوى كالمنتفع الذي إذا سمع حضور غنيّ، فإنه ينشط للانتجاع إليه بل العقل يطلب معرفة المولى ليشكر له النعم الماضية والهوى يطلبها ليطمع منه في النعم المتربصـة»

للتأويـــل الفكري (1) عند حضول المعــرفة أو العلم بوجــود « الــذات الإلهيّــة ».

ولكــن الصعوبة تكمن في هذا المضمار في معرفة أن « الذات الإلهيّــة » ليست ذاتًا تتشكل من مجموعة التصورات بل هي « الذات المخصوصة » كما يسميها الفخر الرازي، لها دلائل، لكن هذه الدلائل لا تخص الذات بل هي « دلائل الخلق » بينما حقيقة المعرفة الروحية تهدف إلى معرفة الذات (2).

يقول الــرازي في تفسيره للآية « ذلكم الله ربّكم » (3)

« أي ذلكم الشيء الذي عرفتم عجائب أفعاله هو الله ربّكم، وانه تعالــى عندما أراد أن يعرِّف عباده ذاته المخصوصة لم يذكر الا كونه فاعلا لهذه الأشياء ولو كان جسما مركبا من الأعضاء لكان تعريفه بتلك الأجزاء والأعضاء تعريفا للشيء بأجزاء حقيقته، واما تعريفه بأحواله وأفعاله وآثــاره، فذلك تعريف له بأمور خارجة عن ذاته » (4).

ولــذا فان الطريق الروحي لمعرفة ذات الله لا تكون بتتبع أفعاله وآثاره، بل تكون بإلتزام طريق محبة ذات الله تعالى، وبدون الالتفات إلى الأمور الخــارجة عن ذاتــه.

---

1) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 26 .
وانظر : رينولد نيكولسون : في التصوف الاسلإمي وتاريخه، ص 16، 17، 18، .
وانظر أيضاً . مقدمة كتاب : الرسالة القشيرية للامام أبي القاسم عبد الكريم القيشري ص 9 ــ 15، حول المعرفة الروحية الاسلامية معرفة « الله » عزّ وجلّ .

2) الغــزالي : احياء علوم الدين، الجزء الثالث باب بيان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة ص 72، 77 ، وانظر عرفان عبد الحميد : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 125 – 137 . لمزيد التفصيل انظر عبد الحليم محمــود : المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ص 95 ــ 98 .

3) السورة رقم 6 الآية : 102 .

4) الرازي : مفاتيح الغيب، جزء 26 ص 245 .

ولقد بيّن الرازي المنهاج الواجب اتباعه لبلوغ مقام محبة ذات الله باعتبار «انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته»(1)

وأكد أن الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه، هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته، «فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته»(2).

هكذا يتضح لنا ان الحب الكامل الحقيقي(3) يكون في ذات الله سبحانه وتعالى، وهذا الحب هو الطريق إلى «العرفان»(4).

ويؤكد الرازي أن موضوع العلم يكون في «الذات الإلهيّة» ولذاته، ولكن الطريق إليه بالدلائل لا يكون الا خارجا عن تلك «الذات المخصوصة». باعتبار ان ارتباط موضوع العلم «بذات المعلوم» هو الحلقة الغائبة والمفقودة، وعلى طالب المعرفة أن يصنعها بنفسه حتى تتواصل بقية الحلقات، ويظل يرتقي إلى مستوى «الأنوار القدسّية» أو «الأنوار العقلية» التي تُكسب الإنسان علم اليقين، ثم علم عين اليقين ثم علم حق اليقين(5).

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 72.
2) المصدر السابق.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 8، ص 18.
4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 73 يقول: «وأما العارفون فقالوا: المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية. وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان تكون محبتهم أشد».
وانظر الرسالة القشرية، «المحبة»: حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد» وقال السوسي: لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة. وقال يحيى بن معاذ: مثقال خرذلة من الحب أحب إليّ من عبادة سبعين سنة بلا حب. وكان سمنون يقدم المحبة على المعرفة، ج 2، ص 610 – 625.
5) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين: أنظر الرسالة القشيرية، ج 1، ص 266.

أي أن المعرفة الروحية للذات الإلهيّة تكون بأمور ودلائل خارجة عن تلك «الذات المخصوصة»، أمّا الشعور أو العلم بوجودها ومحاولة التوجه إليها فلا يكونان إلاّ إليها مباشرة بوصفها «ذاتا اخرى لها وجود حقيقي يمكن إدراكها والاتصال بها والشوق إليها»(1).

ولكن كيف يمكن للإنسان معرفة الذات الإلهيّة بالدلائل الخارجة عن تلك الذات المخصوصة ؟؟

هذا السؤال ينشأ في العقل لأننا نفترض مسبقا أن أسلوب الإدراك الحسي الذي نعرف به العالم الخارجي هو عين أسلوب العلم بكل شيء آخر (2) والتجربة الصوفية أثبتت صحتها في المعرفة مثل كافة مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى ولكن لها شرائط يمكن على أساسها صياغة نظرية المعرفة الروحية عند الفخر الرازي.

ونحن أبناء هذا العصر المادي يصعب علينا اعتبار التجربة الصوفية سبيلا إلى المعرفة الحقيقية.

والملاحظ أن المعرفة الروحية تتميز بطابع الفردية بحيث لا يمكن نقلها إلى إنسان آخر. وكما يقول أبو حامد الغزالي «التصوف أمر باطن لا يُطلع عليه»(3) أي لا يستطيع إنسان آخر أن يرى ما فيه من المعرفة والشعور (4).

---

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 73.

2) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص 31 .

3) الغزالي : إحياء علوم الدين، ج 2، ص 163 .

4) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 29 «الشعور الصوفي ككل فيه عنصر من الفكر، وطبيعة الشعور السعي إلى التماس الافصاح عن نفسه في الفكر، والشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة» وانظر لطه خضير ومحمد مصطفى : دراسات في التصوف الاسلامي، ص 162 . «كل صوفي ينطق عن حاله» . ولمزيد التفصيل انظر مقدمة ابن خلدون الفصل السابع عشر، في علم التصوف، ص 863–882 . يقول : اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق، والاقبال على العبادة، اختصوا بمآخذ مدركة لهم، ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة . فلهذا اختص بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم» .

ولكــن مع هذا التمييز «الفردي الخاص» تبقى المعرفة الروحية تجربة واقعية ووسيلة من وسائل المعرفة الإنسانية، يجب الاقرار بجدواها. وقبــل محاولة تقديم نظرية الفخر في المعرفة الروحية نضع في اعتبارنا ما يلي:

- أولا: يلاحظ الفخر ان هذه المعرفة من طبيعتها «نادرة» فلا تكون الا في الإنسان الواحد على سبيل الندرة (1).

- ثانيــا: ان هذه المعرفة النادرة (2) حين تحصل لا تكون بالصورة التي نعرفها عند ادراك الأشياء، بحيث يمكن للعقل أن ينالها بل هي حصيلة تتناسب مع «الذات المخصوصة» ويستحيل الاحاطة بوصفها، لأن العلامات والأمارات تنقطع من العقول والألباب لتذهل «سفينة» الفكرة في بحار المطلق.

ويشرح الرازي هذه الملاحظة في المعرفة الروحية فيقول:

«وعنــد هذا ندرك شمّة من روائح أسرار قضائه وقدره وتعرف أن الموجود ليس ألبتة الا ما هو هو، وما هو له، وإذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة، فلو سارت إلى الأبد لم تقف، لأن السير إلى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم، فكيف الوقوف، ومتى الوصول، وكيف الحركة، فان السير انما يكون من شيء إلى شيء، فالشيء الأول متروك، والشيء الثاني مطلوب، وهما متغايران، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية، فأما إذا وصلت إلى برزخ عالم الحدوث

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني. ص 410: يقول: والعقل يدل عليه، وهو أن كل ماكان لذيذا نافعاً فهو محبوب ومطلوب لذاته، واللذيذ النافع قسمان جسماني وروحاني، والقسم الجسماني حاصل لكل أحد في أول الأمر، وأما القسم الروحاني فلا يكون إلا في الانسان الواحد على سبيل الندرة، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفــس باللّذات، كالملكة المستقرة المتأكدة، وانجذابها إلى اللّذات الروحانية كالحالة الطارئة التي تزول بأدنى سبب، فلاجرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللّذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللّذات الروحانية فذاك لايحصل إلا للشخص النادر، ثم حصوله لذلك النــادر لايتفق إلا في أوقات نادرة».

2) انظر: الزسالة القشيرية، ج 2، ص 601.

والقدم، فهناك تنقطع الحركات، وتضمحل العلامات والأمارات، ولمَ يبق في العقول والألباب الا مجرد أنه هو، فيا هو، ويا مَنْ لا هو إلا هو، أحسن إلى عبدك الضعيف، فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك (1).

- ثالثـا : ان الأمر الدقيق في المعرفة الروحية عند الرازي يتمثل في أن هذه المعرفة قائمة على مشاعر وأفكار متداخلة (2). ويتحتم على الإنسان حين يناجي الذات الإلهيّة : بـ «يا هـو. ويـا مَنْ لا هـو إلاَّ هـو ... ويا هو ... ويا مَنْ لا هو إلاَّ هو..» أن لا يكون عقله محجوباً بالغيبوبة غافلا بالذهول، فالإنسان ما لم يكن حاضرًا بقلبه، واعيًا بعقله، غير محجوب بالغفلة والغيبوبة والذهول لا يتناول من جلال حضرة «الذات الإلهيّة» أية معرفة صحيحة.

اذن، فحضور الوعي والعقل في هذه التجربة أمر أساسي وهو ينافر الأوهام التي تحيط بالتجارب الصوفية الرخيصة عند الدراويش وأصحاب الطرق التي تغتال العقل وتطفىء نور المعرفة الروحية.

لـذا يؤكد الرازي ان حضور العقل هو الذي يحقق المعرفة، بل يقول «لو حلف انسان، ثم جرت الألفاظ الدالة على هذه المعاني على لسانه، وهو لا يعرف حضوره، لا يصير بارا في يمينه ما لم يكن حاضرا بقلبه، ولا شك أن المقصود من القراءة والأذكار والحمد والثناء والتضرع والدعاء والمخاطب هو الله تعالى، فاذا كان القلب محجوبا بحجاب الغفلة، وكان غافلا عن جلال الله وكبريائه، ثم ان لسانه يتحرك بحكم العادة فما أبعد ذلك عن القبول». (3)

من خلال الملاحظات الثلاث السابقة يمكن التأكيد على أن المعرفة الروحية حقيقة ممكنة في مجال العقل الإنساني، ولكنها نادرة لأنها لا ترتدي ثوب الفكرة بالعلامات والامارات المنطقية المتعارف عليها في ادراك الأشياء العادية.

---

1) التفسير الكبير، المجلد الثاني. ص 53.

2) انظـر : الرسالة القشيرية، ج2، ص 601 ـ 609.

3) الرازي : التفسير الكبير. المجلد السادس، ص 184.

وعلى هذا الأساس يستطيع الإنسان أن يتحصل على معرفة «الذات الإلهيّة» بوصفها ذاتًا حقيقيةً وذلك بالوعي والشعور مع شرط عدم الغفلة العقلية، وعلى شرط أن تتحرك الجوارح الإنسانية جميعهاَ لتلقى ذلك الوعي والشعور، فيتكيّف القلب بكيفيّة تسمح له بتلقي المعارف «النورانية القدسية» كما يقول الصوفي المحاسبي: «العقل لسان الروح منها يفيض نور العقل. وفي نور العقل تتشكل العلــوم» (1).

ان هذه التجربة الحقيقية (2) قاعدتها الأساسية - عند الفخر الرازي - اتساع معارف العقل وادراكه لدقائق المخلوقات (3) والموجودات المادية في العالم والوجود، ولا يفتح باب المعرفة في هذا المجال الا بالعقل (4).

ويوضح الرازي كيف يمكن للمسلم في أيامه المعدودات أن يتدرج في علمه «النوراني» حتى يبلغ إلى هذا المقام العظيم الذي فيه يستنير القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وأنوار بهجة السّموات.

فيقول «ان للإنسان أياما ثلاثة: الأمس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدإ، واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بعلم الوسط، والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعــاد. والقرآن مشتمل على رعايــة هذه المراتب الثلاث، قال في

---

1) عبد القاهر السهــروردي: عوارف المعارف، ص 452.

2) الرسالة القشيرية: ج 1، ص 261: «إن الشريعة امر بالتزام العبودية. والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة ... فالشريعة أن تعبده والحقيقة ان تشهده».

3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 72.

4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7. ص 166 - 167. ولمزيد التفصيل انظــر للــرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 331. يقول: ان اللبنة الأولى «الأساسية» في المعرفة الروحية هي: «لاسبيل إلى الاطلاع على جلال الذات الإلهيّة ما لم يعلم الإنسان دقائق المخلوقات، فالله سبحانه وتعالى يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق. ومصالح الخلق قسمان: جسمانية وروحانيــة: أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المــزاج على أحسن الصور وأكمــل الأشكال. أما الروحانية فأشرفهــا العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صورة جميع المــوجودات فيها».

آخر سورة هود «ولله غيب السموات والأرض واليه يرجع الأمر كلّه» وذلك اشارة إلى معرفة المبدإ، ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة، فقوله «ولله غيب السموات والأرض»، اشارة إلى كمال العلم. وقوله «وإليه يرجع الأمر كلّه» إشارة إلى كمال القدرة، فهذا هو الاشارة إلى علم المبدإ. وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم، فله مرتبتان البداية والنهاية.

أما البداية فالاشتغال بالعبودية، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب وتفويض الأمور كلها إلى مسبب الأسباب، وذلك هو المسمّى بالتوكل. واما علم المعاد فهو قوله «وما ربك بغافل عما يعملون»، أي فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك إليك، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاث والوقوف على هذه الأسرار ينوّر القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وأنوار بهجة السموات» . (1).

ولقد أوضحنا سابقا ان الرازي يؤمن بأن الإنسان يستطيع أن يتصل الاتصال التام «بالملائكة العقلية» و«النفوس السماوية» أو «الأرواح الفلكية» وهذا «الاتصال التام» لا تنكره الشريعة الإسلامية (2).

عندما تتوفر للطالب ما اشترطه الرازي يمكن له أن يخوض خضم التجربة الصوفية كي ينتهي إلى نتائج هي من مستلزمات المعرفة الروحية ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي :

---

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الخامس ص 188، وانظر أيضاً المباحث الشرقية ج 2، ص 101 ـ 102

2) الرازي: مفاتيح الغيب ج 19، ص 20، يقول ولا شك ان الأرواح الفلكية في كل باب وكل صفة أقوى من الأرواح البشرية، وكل طائفة من الأرواح البشرية تكون متشاركة في طبيعة خاصة وصفة مخصوصة، كما أنها تكون في تربية روح من الأرواح الفلكية مشاكلة لها في الطبيعة والخاصية، وتكون تلك الأرواح البشرية كأنها أولاد لذلك الروح الفلكي، وإذا كان الأمر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل. فكيف يمكن استنكاره من الشريعة ؟؟ .

1 – تنتج من المعرفة الروحية لذّات. والانجذاب إلى هـذه اللذّات «الـروحانية» تكون كالحالة الطارئة تزول بأدنى سبب. ولذلك فالحصول عليها لا يتفق الا في الأَوقات النادرة مع كثرة الاشتغال بالتجارب العملية.

2 – يترتب على المعرفة الروحية «حالة» وهي أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكّمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله، فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعـالى على قلب العبد، فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيّف القلب بكيفيتها واشتد ألفه بها إلى أن يسير القلب نفورا عمـا سوى الله تعالى، والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى، «فيصير ذلك القلب مستخيراً بأنوار القدس مستضيئا بأضواء عالم العصمة فيبعد عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال»(1) وهذه هي حالة تنتجها المعرفة الـروحية.

3 – من لوازم المعرفة الروحية «الشوق»(2) الذي يشحذه «الخيال»(3)

4 – من أمور المعرفة الروحية أنها «تبقى أمورا لا نهاية لها، غامضة» فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا إلى معرفتها حتى ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية، ولقاء، ومشاهدة، ولا يتصور أن يكون في الدنيا، إذْ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة. «جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية، و لاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال»(4) وهذه النتيجة اللازمة في المعرفة الروحية تعتبر من أعسر مراحل التجربة الصوفية. لأنها كما يسميها الفخر

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 72.

2) المصدر نفسه : ص 73. ولمزيد التفصيل انظر «الرسالة القشيرية)» «باب الشوق»: ج 2، ص 620 – 632.

3) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج 1، ص 36. يقول: الواقع ان لغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخـر.

4) الرازي : التفسيز الكبير، المجلد الثاني، ص 73.

« غيب الغيب » (1) ويصفها العالم العارف الشبلي بأن : « أولها الله تعالى وآخرها ما لا نهاية له » (2).

5 ـ ان الغموض ، واللّانهائية ، والشوق الدائم « اللذيذ » تجعل طالب المعرفة موئلا للوجدان والحرمان والآلام الممزوجة باللذات .. وهذا الخليط من المشاعر نتيجة لازمة من نتائج المعرفة الروحية لا يقوى على مواصلة دربها الا أصحاب الهمم والنفوس الصادقة في حبها للمعرفة الحقيقية (3).

6 ـ الترقي في دروب المعرفة الرّوحيّة ، الغامضة اللاّنهائية ، يقتضي قطع مقامات ودرجات (4) يتباين أصحابها من مقام إلى آخر.

ننتهي إلى أن التجربة الصوفية ممكنة ولكنها ليست متاحة لكل واحد (5). وان عنصر « الندرة » في حصيلتها تجعل المرتقين إليها هم « خاصة الخاصة » (6).

كيف يستخدم الرازي المعرفة الروحية في كشف « حقائق الوجود » (7) ؟ هذا ما سوف نوضحه في الفصل القادم الذي ينتهي إلى الاقرار بروحانية العقل أو نورانية العقل عن طريق ما يسمى بـ : علم التفكر في الله.

---

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 112 ـ 113 .
2) الرسالة القشيرية : ج 2، ص 602 .
3) غيب المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، لأبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن عباد النفزي الرندي (732 هـ) تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف ص 293 « عدم الصبر عن الله من وجود الاحتظاء بمعرفته ، وهو حال شريف يقتضي دوام وجود المعية الاختصاصية ، والمعيّة الاختصاصية تقتضي دوام المشاهدة والحضور ، والمشاهدة الحقيقية غير متصورة في هذه الدار لما هي عليه من الدناءة والنقص والفناء والذهاب ، فأكرم الله تعالى عبده لعلمه بعدم صبره عنه بأن أشهده مابرز عنه من الآثار والأكوان تسليه له بالأثر عن النظر، فحصله له حينئذ المعيه الاختصاصية اللائقة بحاله .
4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 31، ص 178 .
5) انظر : تجديد التفكير الديني في الاسلام ص 26 .
6) الغزالي : احياء علوم الدين ج 3، ص 73 . باب شروط الارادة ومقدمات المجاهدة بالمعرفة الروحية في كتاب رينولد نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص 62 .
7) المصدر نفسه : ج 1، ص 19. لمزيد التفصيل انظر للغزالي منهاج العارفين ص 83.

الفصل الرابع

علم التفكّر في الله

استهل (أستاذ الرازي) الشيخ العارف أبو حامد الغزالي كتابه «مناهج العابدين» بقولـه :

«ان لهـذه النعم منعما يطالبني بشكره وخدمتـه فان غفلت عن ذلك فيزيل عني نعمته وقد بعث إليَّ رسولا وأخبرني بأن لي ربًّا جلَّ ذكره قادرا عليما حيًّا مريدا متكلما يأمر وينهى قادرا على أن يعاقب إن عصيته، ويثيب إن أطعته، عالما بأسراري، وما يختلج في أفكاري، وقد وعد وأوعد وأمر بالتزام قوانين الشرع، فيقع في القلب أنه ممكن، إذْ لا استحالة لذلك في العقل بأول البديهة، فيخاف العبد على نفسه عند ذلك ويفزع. فهذا خاطر الفزع الذي ينبه العبد ويلزمه الحجة ويقطع عنه المعذرة ويزعجه إلى النظر والاستدلال، فيهتاج العبد عند ذلك ويقلق وينظر في طريق الخلاص وحصول الأمان له مما وقع بقلبه أو سمع باذنه، فلم يجد فيه سبيلا سوى النظر بعقله في الدلائل والاستدلال بالصنعة على الصانع ليحصل لـه علم اليقين، فهذه أول عقبة استقبلته في طـريق العبادة وهي عقبة العلم والمعرفة، ليكون من الأمر على بصيرة فيأخذ في قطعها، فيحصل له علم اليقين بالغيب، وهو أن له الها واحدا لا شريك له هو الذي خلقه وأنعم عليه بكل هذ النعم، وانه كلفه شكره وأمره بخدمته وطاعته بظاهره وباطنه»(1).

يشير هذا النص إلى أن بداية «طريق العبادة» تبدأ بالعلم على أن هناك ربًّا قادرا عالما، ولا سبيل لمعرفته سوى النظر بالدلائل والاستدلالات العقلية حتى يحصل «علم اليقين» بأن الله واحد لا شريك له.

---

1) أبو حامد الغـزالي: منهاج العابدين، ص 3 ـ 4 .

ولكـن كيف يستطيع الإنسان في هذه الدنيا (المادّية) أن يعلم بالعقل بأن هناك ربًّا قادرا عالمـا ..؟؟

يرى الرازي أن المواظبة على العبادة هي الدرجة الأُولى لسعادة الإنسان وأن هذه الدرجة هي المرقاة إلى شهود شيء من أنوار الغيب(1).

ويوضح لنا الرازي كيف يستطيع الانسان في هذه الدنيا الماديّة - أي في عالم الأسباب - أن يبدأ طريقه بالاستدلال والنظر العقليين حتى يصل إلى علم التفكر بأن الله وحده هو مسبب الأسباب (2).

والعقل حين يبدأ بجمع العلوم والمعارف ينتقل من المعلومات الظاهرة إلى المعارف الباطنة، ويظل يتدرج في علم التفكر في الله حتى يصل إلى مقام «علم اليقين». وهذه المدارج المعرفية التي يتدرج فيها الإنسان ليست علوما غيبية، بل هي حسيّة عقلية. وعن طريقها يبلغ الإنسان إلى درجة العلوم العقلية النورانية أي الذوقيّة القلبيّة.

فالإنسان بتواتر المعارف الذوقيّة القلبِّية يصل إلى مقـام «علم اليقيـن»

ويشرح الرازي درجات هذا العلم الذي به تتحقق للإنسان القدرة على استعلام المجهولات الخفّية، فيبدأ بالتأكيد على أن معرفة الحس مقدمة على معرفة العقل. وهذه المعرفة تقف بنا على علوم أوليّة بها يمكن للعقل النفاذ إلى حقائق الأشياء (3).

---

1) انظر للرازي التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 94 :
«اعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح، والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح، فلا جرم كان أفضل احوال الجسد ان يكون آتياً بأعمال تعين على اكتساب السعادات الروحانية الباقية، وتلك الأعمال هي ان يكون الجسد آتياً بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته، وتلك الأعمال هي العبادة فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظباً على العبادات، وهذه أول درجات سعادة الانسان.، فإذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب».

2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 96 .

3) الرازي : مفاتيح الغيب، الجزء 30، ص 237، 238 .

وبعد هذه الدرجة يشرح الرازي كيف تترقى القوة العاقلة في سلسلة الأسباب والمسببات، فكلما وصل إلى سبب يكون هو ممكنًا لذاته، طلب العقل له سببًا آخر، بل لا يزال ينتقل من كل شيء إلى ما هو أعلى منه، حتى ينتهي في ذلك الترقي إلى واجب الوجود لذاته مَقْطع الحاجات ومُنْتهى الضروريات، فلما وقفت الحاجة دونه وقف العقل عنده. (1)

وهنـا ينتقل الرازي إلى مسألة هي إحدى الرقائق الجليلة في علم التفكر في الله باعتبار ان الانتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المجهولات «لإنتزاع الحقائق الصادقة» - كما يقول الرازي (2) - هي الحلقة المفقودة التي يصعب على الإنسان أن يتتبع حلقاتها عند التحول من الادراك العقلي في عالم الحس إلى الوعي القلبي في عالم الذَّوق. ولكن يمكن أن يتتبع القارىء حلقات التدرج المعرفية التي تشكل هذا العلم، عند اعتبار مقام القلب وعلاقته بالمعرفة عند الرازي.

فالعلوم والمعارف النظرية تتركَّب بالعقل، والعقل آلة تعين على تحصيل هذه المعارف والعلوم المجهولة، أما محل العلم والمعرفـة فهو القلب(3) فالأستدلالات العقلية هي البداية التي تشكِّل العلوم الأَوَّلِيَّة، ثم - بالتدرج - يظل القلب يجمع هذه العلوم حتى ينتقل بها من عالم المحسوسات إلى عالم المجهولات، أي من المعرفة العقلية إلى المعرفة القلبية.

مع الملاحظة أن هذا الانتقال مرتبط بنوعية العلوم التي تخص الذات الإلهّية، ومحاولة التوصل إلى إدراك مقام العلم بصفاته سبحانه وتعالى هي نوع من العلوم

1) الرازي: مفاتيح الغيب ج 31، ص 176 - 177 ويضيف قائلا: «فإن كلما كانت القوة العاقلة ناظرة إلى شيء من الممكنات ملتفة إليه استحال ان تستقر عنده وإذا نظرت إلى جلال واجب الوجود، وعرفت أن الكل منه، استحال أن تنتقل عنه».

2) العـراقي: ثورة العقل، ص 145 يقول ما نصه: «اليقين بمعناه الصوفي يعد مخالفاً لليقين بمعناه العقلي، فاليقين عند الصوفية يعني المشاهدة، فكل ما رأته العيـون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين».

3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 15، ص 64. يقول ما نصه: محل العلم هو القلب. لأنه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم، وهذا إنما يصح لو كان محل الفهم هو القلب.

يقتضي الانتقال من الاستدلالات العقلية إلى الاعتبارات القلبية . لأن المعلوم - أي الله تعالى - هو أشرف وأكمل، بل أنقى وأبقى الأشياء في الوجود، وهذا يتطلب شفافية (معينة) تتناسب مع القلب.

ولذلك يوضح الرازي ان انتقال الحي من الادراك العقلي إلى الوعي القلبي يرجع إلى قيمة المعلوم ذاته (1).

كذا يتضح ان الانتقال من العلوم العقلية إلى المعارف القلبية في «علم اليقين» يقتضي صفات (خاصة) تتناسب مع مقام المعلوم، وإذا فقدت إحدى هذه الصفات (الخاصة) يفقد الإنسان إمكانية الإنتقال والتدرّج على أساس «أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية، وأن أنواع المجادلات، وان دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية، كانت من العلم المذموم» (2).

ومن خلال هذه «الدقيقة» التي ينبهنا إليها الرازي نستطيع أن ندرك الصعوبة التي تحيط بتلك الحلقة المفقودة، فتحول دون تحقيق عملية انتقال الإنسان من مجال المعرفة العقلية إلى مجال الوعي القلبي في يسر وبساطة، بل يضيف الرازي أن من لوازم العلم بالله، العلم بأمور ثلاثة. منها العلم بقدرة الله، والعلم بكونه عالما، والعلم بكونه حكيما، فتصير هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلب الإنسان (3).

ومن الواضح إن أحاسيس الخشية والخوف أو التي يسميها الرازي «لوازم» هي اعتبارات قلبية تضفي على المدارك العقلية هالة من القدسية، فتسمح للقلب بالترقّي في مقامات «المعرفة النورانية».

---

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 264 . يقول «كلما كان الادراك أغوص وأشد، والمدرك أشرف وأكمل، والمدرك أنقى وأبقى، وجب أن تكون المعرفة أشرف وأكمل، ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن، ، واما المعلوم فلا شك انه أشرف لأنه هو الله رب العالمين، وأي معلوم أشرف من ذلك؟؟».

2) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 265 .

3) المصدر نفسه : المجلد الأول، ص 260 .

وبهـــذه «اللوازم» التي تربط دوائر العلوم العقلية بمحيط المعرفة القلبية يمكن للقارىء أن يتلمس الرقائق «الدقيقة» التي توصل الإنسان إلى إمكانية الانتقال والتدرج في مدارج علم التفكّر في الله.

ويجب أن نوضح ان هذا الانتقال لا يعني اطلاقا الخروج من دوائر التفكير، بل ان علم التفكّر بكل تدرجاته يتم في مجال الفكر ومحيط الوعي، وليس لأشكال العبادة صلة به، لإعتبارين أساسين حسب وجهة نظر الرازي.

«(أحــدهما) ان التفكير يوصلك إلى الله تعالى، والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى، والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله.

«(والثـــاني) ان التفكير عمل القلب، والطاعة عمل الجوارح، والقلب أشرف من الجـــوارح» (1)

وأعتقد أن هذين الإعتبارين من أهم مميزات علم التفكّر عند الرازي، حيث أبرز أهمية الفصل بين دوائر «التفكّر في الله» وبين قوالب «العبادات». فالأولى تخص عمل القلب، والثّانية تخص عمل الجوارح. (2)

وبنـــاءً على ما عرضناه في هذا الفصل يمكن القول بأن علم التفكّر عند الرازي يختص بموضوع: علم التفكّر في الله. وهذا الاختصاص يعني اخراج علوم العبادة عن دائرة هذا العلم (3).

والذي يهمنا الآن هو الإشارة إلى أن الرازي ظل يدافع بقوة لإثبات صحة نظريته التي تشمل فقط «علم التفكّر» في الذات الإلهيّة. وهذا العلم هو المسمى

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 260.

2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 34 يقول في تفسيره للآية «ولكل أمة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله»: الآية 23 من سورة الحج)» ان الإله واحد وإنما اختلفت التكاليف باختلاف الأزمنة والأشخاص لإختلاف المصالح، والمراد الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه، ولمزيد التفصيل انظر نفس المصدر ص64 في تفسيره للآية «لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه» الآية 67 من سورة الحج) يقول «النسك هو العبادة، وإذا وقع الاسم على كل عبادة فلا وجه للتخصيص».

3) الرازي: التفسيـــر الكبير، المجلد الأول، ص 202.

بعلم الأُصول باعتباره أصل العلوم كلها والبقية فروع له. يلخص الرازي حججــه على ذلك فيما يلــي:

1 ـ إنَّ شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته، وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم.

2 ـ إنَّ العلم إمَّا أن يكون دينيًّا أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأمّا العلم الديني فإما أن يكون هو علم الأُصول أو ما عداه. وكل ما عداه هو فرع على ثبوت وجود الله، فثبت أن هذه العلوم الباقية مفتقرة إلى علم الأُصول، وظاهر ان علم الأُصول غني عن بقية العلوم: فوجب أن يكون علم الأُصول أشرف العلوم.

3 ـ إنَّ شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده، وضد علم الأُصول هو الكفر والبدعة وهما من أخس الأَشياء، فوجب أن يكون علم الأُصول أشرف الأَشياء.

4 ـ إنّ شرف الشيء بشرف موضوعه، وقد يكون لأَجل شدة الحاجة اليه. وقد يكون لقوة براهينه، وعلم الأُصول مشتمل على الكل. فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومــات والموجودات، ولا شك ان ذلك أشرف الأُمــور.

5 ـ إنَّ هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الأُمم والنواحي، بخلاف سائر العلــوم.

6 ـ إنَّ الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف الآيات بدليل انه جاء في فضيلة «قل هو الله أحد» و«آمن الرسول» و«آية الكرسي» ما لم يجيء مثله في فضيلة قوله «ويسألونك عن المحيض».

7 ـ إنَّ الآيات الواردة في الأَحكام الشرعية أقل من ستمائة آية (600) وأمّا البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأَوثان وأصناف المشركين،

وأما الآيات الــواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته. (1)

ومن خلال هذه الحجج التي يثبت بها الرازي صحة مذهبه يمكن لنا أن نستخلص ما يلــي :

أولا : ان «علم التفكّر في الله» هو أصل العلوم جميعا، وبقية العلوم فروع منه، ولذلك فحصيلة هذا العلم أشرف المعلومات الإنسانية.

ثانيــا : ان هذا العلم يتسم بصفة العالمية، فلا يتغير باختلاف الأُمــم، لذا فهو علم «الناس كافة» لا فضل فيه للنواحي والأَجناس بخلاف سائر العلوم.

ثالثــا : ان ارقى العلوم هو علم معرفة الله تعالى، ويتجاوز في رقيّه كل أشكال وقوالب العبــادات.

إنّ في الإنسان قوّة تمكنه من تحصيل المعــارف الباطنه فيستطيع بتطــابق الفكر والوجدان أن ينتقل ويتدرج «من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة» وبذلك يدرك حقائق تتخطى حدود المحسوسات ويخرج من ظلمة الماديات إلى أنوار علم الغيب.

والإنسان الذي يواظب على التفكير الكثير تتكون لديه الرؤية والمكاشفات القلبيّة فتتحول المعرفة إلى يقين، وهذا اليقين لا يتكون الا بالمران والتجربة والممارسة حتى يصفو جوهر العقل فيشرق فيه نور علم اليقين. ويتكون ما يسمى - في علم التفكّر - «بنورانية العقل». وفيما يخص العلم يرى الرازي أن المعرفة (أو العلم) بصورة عامة يُمنع تعريفه بالحد والرسم، أي أن تحديد حدود المعرفة (أو العلم) في دائرة معينة أو رسم محدد هو من المتعذرات. وعلى حــد تعبير الــرازي :

1) الرازي : التفسير الكبيــر، المجلد الأَول، ص 202 ـ 203

«يشبه أن يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعا، لأنه هو الحكم بامتياز كل شيء عما عداه، ولأن كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه، لأنه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبدا من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر تعريفه»(1).

وانتهى إلى الاقرار بأن المختار عنده أنه غني عن التعريف(2).

ونظرًا لأن الرازي قد اعتبر علم التفكر في الله هو أصل العلوم، واعتبر موقفه هذا مذهبا يستحق الذود عنه. فقد أطال النقاش مع بعض العلماء المسلمين امثال أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي اسحاق الاسفرايني، وابن فورك، وإمام الحرمين، وعلماء المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، وتمسك بوجوب عدم جواز تعريف العلم(3) باعتبار الشمولية التي تتصف بها المعرفة. فهي كالوجود لا تقبل الحد والرسم.

إنَّ موقف الرازي من العلم والوجود يمثل الصلة التي يمكن أن تربط علم التفكُّر في الله بمعنى الوجود.

إن السبب في اعتراض الرازي على التعريفات التي ذكرها العلماء والحكماء الإسلاميون (4). يتمثل في انتصاره للعقل واعطائه أبعادا معرفية / روحية ليحاكي

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 332.
2) كتاب الرازي: اصول الدين، المسألة الثانية: في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر ص 20.
3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 272 – 276.
4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 174 – يقول في المسألة السابعة في حد العلم «قال أبو الحسن الاشعري: العلم ما يعلم به، والعالم والمعلوم لا يعرفان بالعلم، فتعريف العلم بهما دور، وهو غير جائز».
وقال القاضي أبو بكر: العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، وربما قال: العلم هو المعرفة. والاعتراض على الأول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضاً فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا. «ص 275.

دائرة الوجود في اتساعها وأبعادها. هذا مع الاقرار الجازم بمحدوديّة العقل ونسبيّة قوته أمام المطلق عزّ وجلّ.

ان العقل عند الرازي يتحلى بنوارنية تمكنه من تلقي الأنوار السماوية والفلكية والنفسيّة والقدسيّة، باعتبار ان العقل ليس مجرد آلة كالمرآة تنعكس عليها صورة المعقولات (1).

وعلى هذا الأساس لا تنحصر المعرفة في الطبيعة المادية أو ما يسمى بـ «العلم الطبيعي» الذي يدور حول الأجسام وتغيراتها وأحوالها، وانما تلتحم بـ «العلم النوراني» (2).

والإنسان يبلغ إلى أعظم درجات العلم «عندما يستنير قلبه بأنوار فسحة الأفلاك وبهجة السموات» (3).

وهكذا يقع الاتصال التام «بالملائكة العقلية» و«النفوس السماوية» و«الأرواح الفلكية» (4) وتظل مدركات العقل للمعارف الروحانية تتضح أكثر فأكثر حتى تتجلى الرؤية والمشاهدة ويتحقق «علم اليقين» بكامل أبعاده الإنسانية.

---

1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 62 ـ 64، يقول عن أنه: هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل، وسائغ الأشياء التي في مادة المقاولات بالقوة، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهر عقل ما بالفعل ومفارق للمادة، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته الضوء من البصر، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخلية معقولات في القوة الناطقة وهذا الجوهر يعني عقل فلك القمر.

2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 166 ـ 167.

3) الرازي: التفسير الكبير: المجلد الثاني، ص 378.

4) الرازي المباحث المشرقية، ج 2، ص 101 ـ 102.

هــل الوجود موجود؟ وإذا كان موجودا فكيف نعرفــه؟

هــل يُعرف الــوجود بالعقل؟

توضح هذه الأسئلة ارتباط مسألة الوجود بمسألة المعرفة، ولذا فالنظر إلى مسألة الوجود، وكيفية معرفة ما فيه من الحقائق يقتضي تخيّر منهج المعرفة لإثبات حقائق الأشياء الموجودة.

وقد أوضحنا في الفصل الخاص بالمعرفة العقلية، ان التفكير الإسلامي يتميز بالتركيز على اعتبار معرفة وجود الله تعالى وصفاته الخطوة الضرورية الأولــى.

وبنــاءً على ذلك فان المنهج الإسلامي في معرفة الوجود يعتبر الوجود أصلا ينعكس على الفكر بالمعلومات والحقائق التي يسعى الإنسان لجمعها وتصورها كموجودات لها ماهيات تتميز بها في الوجود.

بينما مناهج الفلسفة الحديثة ترى عكس ذلك تماما، فالتفكير في الوجود حسب المنهج الديكارتي (مثلا) يجعل الإنسان أصلا ومقياسا لمعنى الوجود. فلا سبيل إلى معرفة الوجود وخصائصه إلاّ بالاستنتاج العقلي المبني على مبدإ العلّية فيندرج من الفكر إلى الوجود. «فالفكر لا يعرف سوى تصوراته» (1).

وليست هذه المنهجية الضيقة خاصّية الفلسفة الحديثة بل هي وليدة الفكر المادي القديم الذي يعتبر طبيعة الوجود من طبيعة المعرفة، والعقل هو الذي يحدد الموجود، ولا وجود لشيء خارج العقــل.

---

1) يوسف كرم: العقل والوجود، ص 66 «طريقة تفكير ديكارت في معرفة الوجود هو أن يشك الانسان شكاً كلياً، فينعزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم ان كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره. فالفكر لا يعرف سوى تصوراته».

الفصل الخامس
معنى الوجود الإلهي

والسؤال المحدد : هل يمكن أن تنفتح للإنسان مغاليق الوجود الغيبيّة بما يُسمّيه الرازي مفاتيح الغيب؟ هل يمكن أن تنفتح الطاقات الذهنية والأذواق الحسّية فيتعرّف على الوجود غير المحسوس ؟؟

وإذا كانت مثل هذه المعرفة غير معقولة للبشر فكيف يمكن أن نعرف معنى الوجود ؟؟؟

أوضحنا ان الرازي آمن بقدرة الإنسان على تعقل حقائق الوجود بنورانية العقـــل (1) .

وقد أكَّدَ نقلا عن الشيخ الغزالي رحمه الله ان القوى المدركة «أنوار» . ومراتب القوى المدركة الإنسانية خمسة :

1 – القوة الحساسة ، وهي التي تتلقى ما تورده الحواس الخمس .

2 – القوة الخيالية ، وهي التي تثبت ما أورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية .

3 – القوة العقلية المدركة للحقائق الكُلّية .

4 – القوة الفكرية ، وهي التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها تأليفا فتستنتج من تأليفها علما بمجهول .

5 – القوة القدسيّة التي يختص بها الأَنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وبعض الأَوليـــاء ، وتتجلى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت (2) .

---

1) راجع الفصل الخاص بالمعرفة الروحية من هذا البحث .

2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد السادس ، ص 282 .

فالقوى «النورانية» المدركة في الإنسان تقوى على أن تؤلف المعارف العقلية، فتستنتج من تأليفها علمًا بالمجهول في الغيب، ثم بالمجاهدة والرياضة الروحية يمكن أن تتجلى للإنسان لوائح الغيب وأسرار الوجود.

فمعرفة الوجود مع صعوبتها ممكنة عند الرازي، ولكن الإمكان في هذا المنهج يتطلب الاقرار ببعض قواعد هي التي تشكل أبعاد معرفة الوجود.

يقـول الرازي «ان علمنا بوجود الشيء. اما أن يكون ضروريا أو نظريـا، لا جائز أن يقال بوجود الاله ضروري، لأنا نعلم انا لا نعرف وجود الإله بالضـرورة، فبقي أن يكون العلم نظريا، والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالـدليل.

ولا دليل على وجود الإله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يدبره. وموجد يوجده، ومربّ يربيه، ومبق يبقيه»(1)

إذن، فالقاعدة الأولى في معرفة الوجود، هي أن العلم بوجود الشيء علم نظري لا يمكن تحصيله الا بالإستدلال العقلي الذي ينتهي إلى أن الوجود محتاج إلى مبدع يبدعه من لا شيء، وموجد يُوجده في الوجود، ومُربّ يهديه، ومُبق يبقيه ليستمـر في الوجـود.

القاعدة الثانية، ان طريقة التفكير في الوجود محدودة في نطاق معيـن لا يتجاوزه الإنسان في سيره للمعرفة، فلا يفكر الإنسان في حال وجود الله تعالى، بل كما يقول الرازي «في أحوال مخلوقاته وفق ما قاله عليه الصلاة والسلام: تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق. والسبب في ذلك ان الإستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، انما يكون وقوعه على نعت المخالفة. فإذن، نستدل بحدوث المحسوسات على قدم خالقها. وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل. وقوله عليه الصلاة والسلام: من عرفْ نفسه عرف ربه. معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب، ومن عرف

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 92.

نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء. فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه، أمّا التفكر في الخالق فهو غير ممكن فيه البتة. فإذن لا يتصور حقيقته الا بالسلوب فنقول: انه ليس بجوهر، ولا عرض، ولا مركّب، ولا مؤلف، ولا في الجهة. ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب. وتلك الحقيقة المخصوصة لاسبيل للعقل إلى معرفتها»(1)

القاعدة الثالثة، عدم امكانية معرفة وجود الذات الإلهيّة. فلا سبيل للإنسان إلى معرفتها أو حتى تصورها، بل كل ما يمكنه هو أن يؤلف بمعارفه العقلية بعض الاعتبارات الذهنيـــة.

ويشرح الرازي هذه القاعدة فيقول: «انا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد في عقولنا من معرفة الله الا أحد أمور أربعة: اما العلم بكونه موجودا، واما العلم بدوام وجوده، واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية، واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية»(2).

وقاعدة عدم امكانية معرفة حقيقة وجود الذات الإلهية تعود عند الرازي إلى أنّه لا يمكننا أن نتصور أمراً من الأمور الا من طرق أربعة:

- ادراك الأشياء باحدى الحواس الخمس.
- شعور أحوال أبداننا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغمّ.
- مـــا يدركه العقل من العلم بالوجود والعدم والوحدة والكثرة.
- ما يمكن أن يدركه الخيال ويتصوره العقل من الأشياء الثلاثة السابقة (3).

ومن خلال القواعد الثلاث يمكن أن نقرر بأن معرفة الوجود في التفكير الإسلامي تقتضي التقسيم بين نوعين من المعرفة. معرفة معقولة، ومعرفة غير معقــولــة.

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 118.
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 59.
3) المصدر نفسه.

وعلى هذا الأساس يقسم الرازي معرفة الأشياء إلى نوعين :

معرفة عرضية ، ومعرفة ذاتيـــة .

امـــا المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بانٍ ، فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته ، وان حقيقته من أي أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه .

واما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللّون المعين ببصرنا ، وعرفنا الحرارة بلمسنا ، وعرفنا الصوت بسمعنا ، فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا بهــذه الكيفية الملموسة ، ولا حقيقة للسواد والبياض الا بهذه الكيفية المرئية . « وتبعا لذلك فإننا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق ، فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية ، انما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط » (1) .

ان الغلط الذي وقع فيه المنهج غير الإسلامي . هو التصور بأن الإنسان بعقله يحصل على معرفة كل شيء « معرفة ذاتية » وما سواه فلا وجود له ، فالوجود هو المحسوس وغيره هو « اللاموجـــود » (2) .

ولـــذا ترى النظرة المادية ان الموجود في الكون محدود . يمكن تقدير وزنه ومعرفة مساحته وحساب كثافته كحقائق ذاتية ثابتة .

وفي مقابـــل ذلك ثبت لدى الرازي انـــه حصل خارج العالم خـــلاء لا نهاية له .

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 59 .

2) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، ص 274، ص 283 يقول ما نصه : « هيجل يرى أن معنى الوجود هو ما به كل موجود هو موجود فليس هو في نفسه شيئاً من حيث انه في الموجودات المتباينة المتنافرة . الدائرة وجود ، والمربع وجود ، والأبيض والأسود والنبات والحجر . ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود» . بينما يقول الرازي : « دلائل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية » التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 5 .

وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم (1).

ان هذه النظرة في معرفة الوجود هي التي جعلت الفكر الإسلامي يخضع لجلال عظمة «المطلــق» كحقيقة موجودة، مدبّرة، فعّالة، واحدة، واجبة الوجود بذاتها، وهي حقيقة الذات الإلهيّة. تفعل ما تشاء بدون إلزام.

و هذا هــو الغيب الذي يــؤدي إلى الإستسلام امام قدرة الموجــود المطلق.

والموجود المطلق في التفكير الإسلامي هو (2) اسم الشيء الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء آخر غيره، لأنه علة وجود نفسه، ولذلك قيل ان الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، وهو الضروري الذي لا يلحقه التغيّر، والبريء من جميع أنحاء النقص (3).

ويقول ابن سينا: فظاهر أن ههنا علما باحثا عن أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه، ولأن الإلــه تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فلا محالة ان العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق (4).

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 4.

2) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 147، ص 155. يقــول:
يلفت الفارابي نظرنا إلى ملاحظة هامة وهي أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها.

3) المصدر نفسه، ص 150.

4) ابن سينا: النجاة، ص 322.

وطلب هذا العلم لمعرفة الوجود له طريقان كما يوضحهما الرازي : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة . والثاني بتصفية الباطن والرياضة (1) .

وقوى الإنسان «النورانية» المدركة هي التي تفتح مغاليق هذا الموجود المطلق، ويوضح الرازي هذه المسألة الدقيقة في إمكانية معرفة الوجود بأن الإنسان جسد موات كثيف مظلم، فإذا اتصل به الروح صار حيا لطيفا نورانيا، فظهرت آثار النور في الحواس الخمس، ثم الروح أيضا ظلمانية جاهلة، فإذا اتصل العقل بها صارت مشرقة نورانية . ثم العقل أيضا ليس بكامل النورانية والصفاء والإشراق حتى يستكمل بمعرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، ومعرفة أحوال عالم الأرواح والأجساد وعالم الدنيا والآخرة، ثم ان هذه المعارف الشريفة الإلهية لا تكمل ولا تصفو إلا بنور الوحي والقرآن (2) .

ولـذا يقرر الرازي ان طريق الإستدلال العقلي وطريق الرياضة الروحية يمكن تحصيلهما . ويجب اعتمادهما في هذا الشـأن (3) .

ان معرفة الوجود تحصل بالطريقتين، طريق العقل وهي غير متناهية، وطريق الرياضة الروحية وهي بحر لا ساحل له .

فإذا أردنا توضيح معنى الوجود عند الرازي استطعنا أن نلخصه في النقاط التـاليـة :

---

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 5.

2) المصدر السابق، المجلد الخامس، ص 287 .

3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 5. يستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة من أجل الجسمية، أو لوازم الجسمية . وإلا لزم حصول الاستواء، فوجب أن يكون لتخصيص مخصص وتدبر مدبر – وتأثيره بالفيض – إذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ومخبر نـاطق بوجود الإله القادر الحكيم العليـم،

«وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية، فذلك بحر لا ساحل له، ولكل واحد من السائرين إلى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين، كما قال : الله تعالى : «ولكل وجهة هو موليها» (*) . ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار، ولا خبر عند الافهـام من مبادى ميادين تلك الأنوار» (*) سورة البقرة : الآية 148 .

ـ ان الوجود هو كون الشيء حاصلا في ذاته مع أنه لا يكون معلوما لأحد كذات نعرف الحقيقة وجـوده.

ـ الوجود كحقيقة ذاتية مستحيلة على عقول البشر، ولكن يمكن تصور ماهيتها باعتبار الإدراك الحسي أو الوجداني.

ـ الوجود يمكن أن ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي للأشياء ويسميه الرازي بالمعرفة الذاتية. والوجود الذهني هو إمكانية تصور وجود أشياء بالإستدلال والعلم النظري، ولكن لا نعقل حقيقتها فكون الشيء موجودا غير كونه ذا طبيعة (ماهيـه) معقولـة للبشـر.

وجملة القول ان الوجود الخارجي هو ما به تصبح الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة وثابتة في الأعيان. والوجود الذهني، هو وجود ذات خارج النفس سـواء تصورت تلك الذات، أو لم تتصور، ولكنها موجودة ولها ماهيـه.

وبهذه النظرة للوجود يرى الرازي ان الماهية صفة زائدة على وجود ذات الشيء، فالموجود في ذاته مستقل عن مفهوم أحواله وصفاته لأن الوجود متعلق بحقيقة الموجود لا بظواهر وجـوده.

وهذه التفرقة الدقيقة في النظرة لمفهوم الوجود وظواهره هي موضوع علـم الانطولوجيا أي علم الوجود والماهيه (1) وهو الذي يسميه الكندي علم الرُّبوبيّة (2)، وعند الفارابي هو العلم بالموجود بما هو موجود، وعند ابن سينا هو العلـم الإلـهي (3).

---

1) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 222. علم الوجود أو الأنطولوجيا يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره. علم الموجود من حيث هو موجود أي المتعلق بحقيقة الوجود لا بظواهر الوجود. وموضوع هذا العلم يقتصر على الوجود المحض. وأهم وسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية والوجود.

2) محمد جلال شرف: الله والعلم والانسان في الفكر الإسلامي، ص 6. ولمزيد التفصيل أنظر دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 143.

3) جميل صليبـا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 300.

الوجود وصفاته

بَــدَا المنهج الإسلامي لفهم أصل الوجود كالسّد المنيع أمام المذاهب الإلحادية التي تدعو الإنسان إلى فهمه فهمًا ماديًا بحتًا، ينكر وجود الله الذي خلق الكون وأخرجه من العدم إلى الوجود.

وقد أوضحنا في الفصول السابقة ان الأُسس العقلية هي التي مكنت الإسلام من مقارعة المذاهب المادية، وهذه الأُسس تعتبر مقدمة أساسية لقواعد «التوحيد» عند الرازي. فهي تدل من ناحية على وجود الله تعالى، وتدل من ناحية أخرى على أن كل ما سواه محدث، وبالتالي يمكن أن تظهر نوعية العلاقة القائمة بين الذات الإلهية والــوجود.

وننبه القارىء إلى أن مصطلح لفظ «العَالَم» يقصد به كل ما سوى الله تعالى في الوجود. فقد استخدم رجال الفكر الإسلامي هذا المصطلح لتوضيح الصلة القائمة بين الله والوجــود. أي بين الذات الإلهيّة وكل ما ســواها في هذا العَالَم.

وإذا كان رجال الفكر الإسلامي قد اختلفوا في نظرتهم إلى الوجــود فإن آراءهم في هذه القضية لم تختلف كثيرا، فقد جمع بينهم عدد من المبادىء أهمهــا:

ـ الإيمان بأن العَالَمَ وُجِدَ مِنْ قِبَلِ الله بالخلق، وان الله خلقه من العدم.

ـ وان العَالَم لما كان مُحْدثًا فهو متناه، وفكرة تناهي الموجود تبدو أهميتها ليس في الإستدلال بها على الفاعل وهو الله فحسب، وانما في الاستدلال على حدوث كل ما ســواه.

فَالْعَالَمُ عند الكثرة الغالبة (1) من مفكري الإسلام محدث لا قديم، لأنه إذا كان قديما فقد انتفت القدرة الإلهية في خلقه وايجاده. بالاضافة إلى معارضة هذا القدم لمبدأ آخر، وهو أنه لا يجوز إثبات قديم مع الله، والا كان شركا، فالله مطلــق الوحــدانية.

ولكي نعالج صلب الموضوع ونستخرج منه العلاقة بين الذات الإلهيّة والوجود حسب الرازي يجب أن نتطرق إلى مسألة أصل الوجود في المذاهب الفكرية بصــورة عامــة.

ونظرا لتعدد هذه المذاهب (2) يمكن تصنيفها إلى قسمين كبيرين:

1 ـ قسم يقول ان العَالَم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا إله له، أو لا مُدير يُديره، وهذا هو المذهب المادي.

2 ـ وقسم يعتقد بأن الوجود موجود بوجود قوة (غير مادية خلقته أو أوجدته) وهذا هو المذهب الإسلامي (3).

والقســم الثاني يمكن ان تتفرع منه ثلاث شعب وهي:

أ ـ ان الله «صانع» العالم من مادة أولى قديمــة.

---

1) عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص 643 ـ ص 152. حيث يفصل فكرة قدم العالم وموقف مفكري الاسلام منه. لمزيد التفصيل انظر محمد جلال شــرف: الله والعلم والانسان في الفكر الاسلامي، ص 183. وانظر الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 341. يقول ما نصه «يجمع المفكرون المسلمون من المتكلمين ان هذا الوجود حادث».

2) حسام الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص 13.

3) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 11 ـ 50. لمزيد التفصيل انظــر: دي بــور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 185.

ب ـ ان الله قديم والعالم قديم بمادتـــه .

ج ـ انّ الله أبدع العالم إبداعا ليس من مادة قديمة ، بل من لا شيء ، وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الذات الإلهية واختيارها .

ان موقف الرازي من أجل الوجود يقوم على ثلاث نقاط جوهرية وهي :

أولا : ان للوجود خالقا أَوْجَدَه بعد أنْ لمْ يَكُــنْ .

ثـــانيا : ان الوجود أَوْجَدَهُ الله تَعَالىَ لا من مادة قديمة ، بل أبدعه إبداعا من لا شيء .

ثالثـــا : ليس الوجود موجودا منذ الأَزل ، بل أَوْجَدَه الله بالحدوث .

وفي هذا الصدد يقول الرازي : «ان واجب الوجود واحد ، وان كل مـــا سواه فإنه لا يوجد الا بتكوينه ، ولا يفنى الا بفنائه ، سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا » (1)

ويـــؤكد أن «الأَصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فإنه لا يوجد الا بإيجادِهِ ولا يعدم الا بإعدامِهِ . فإذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه» (2) .

والهدف الذي يقصده الرازي هو أن يقسم الموجود إلى واجب وممكن ويجعل كل شيء في الوجود مستندا إلى واجب الوجود الله عزّ وجلّ . وكل مـــا سواه ممكن ، ولا بد من استناد الممكن إلى الواجب ، فدوام الممكن لا يكون الا بتأثير الواجب ، وبذلك تدوم الحوادث والمعلولات والمسببات بفيض واجب الوجود الله تعالى (3) . بعد أن رَجَّحَ إخراجها من العدم إلى الوجود باختياره دون إضطرار أو إلتـــزام (4) .

---

1) الرازي : التفسير الكبيـــر : المجلد الثاني ، ص 487 .

2) يكرر الرازي نفس الفكرة في كتابه أصول الدين ، ص 28 .

3) الرازي : المباحث المشرقية ، ص 532 .

4) الرازي : المحصل ، ص 75 ـ 79 ، (مسألة الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب (منفصل) .
الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 505 ـ 508 يوضح فكرة الفيض التي تُسْند كل شيء إلى واجب الوجود . وانظر للرازي فكرة «مبدئية العدم» المصدر نفسه ، ص 543 .

فأصل هذا العالم بكل ما فيه يرجع إلى فاعل مختار. أراد لحكمة مخصوصة أن يخلقه بعد أَنْ لَمْ يَكُــنْ.

وبيّن الرازي ان اصل هذا الوجود لا يمكن حدوثه بالصفة والاتفاق، بل أن الله أوجده لغاية مضبوطة معينــة.

والأمر كله في الوجود يقوم عند الرازي على النظام والانضباط، ولا وجود لأي شيء مهما كان بالصدفة (1) والاتفاق، ويدعو إلى أن نتأمل «الطبيعة ونظامها وحركاتها، فهي تفعل فعلها في نظام وانضباط.» (2)

ويرى أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة، «فاذا لَمْ تكن القوة الطبيعية متوجّهة نحو غايات معينة، فَلِمَ لا ينبت الزيتون بطيخًا» (3).

ولــذا يهتم الرازي بفكرة النظام فيفسر ان ما قد يبدو متناقضا داخل الطبيعة في الوجود هو الأصل الذي يسعى لغاية، فالموت والذبول والمرض والأشياء المذمومة (4) هي ظواهر طبيعية لها غايات داخل النظام (5).

فهذا النظام الكلي المتحكم في الوجود وراءه حكمة إلهيّة، إذْ الأفعال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان بما فيها «العبث والفعل الجزاف له غاية (6)» يحكمهــا النظام الواحــد.

وقد خصص الرازي الفصل الخامس من كتابه المباحث المشرقية (7) لبيان ان للعبث الجزاف غاية، وان كل مخلوق لا يخرج عن النظام الواحد مهما

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1 ص 530. «الحافر بئرا إذا عثر على كنز، جزم اهل الغباوة بأن البخت السعيد لحقه، وليس الأمر كذلك»

2) المصدر نفسه: ص 531.

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1 ص 532.

4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 531 — 536

5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 535:

6) المصدر نفسه، ج 1، ص 530.

7) انظر المباحث المشرقية، ج 1، ص 526 — 537.

تغيرت المناهج والطرائق، فالجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علة غاية معينة (1).

ويصل الرازي بفكرة النظام والغاية إلى المبدإ الأول الذي بنى عليه تصوره لنوعية الصلة القائمة بين الذات الإلهية وهذا الوجود الذي يسعى إلى غايات معينة تحت نظام وانضباط تامّين.

يوضح الرازي فكرة «مبــدإ العدم» على أساس ان لهذا الوجود غاية تتعاقب فيه غايات الأشياء الموجودة فيه، ومهما كانت هذه الأشياء في أحوالها وقواها وطبائعها، ومهما كانت أشكال ومناهج وطرائق حركات غايات هذه الأشيــاء. فإنها دائما وأبدا ـ سواء أكانت جوهرا أو عرضا، أو كانت بسيطة أو مركّبــة ـ حادثــة، وللجميع مبدأ هو العدم (2).

فبــداية كل شيء في هذا العالم هو العدم، والذات الإلهية وحدها هي التي تختص بخصوصية القدرة على اخراج الشيء من العدم إلى الوجود.

فكل شيء مهما كبُر أو صغُر في هذا الوجود يبدأ من العدم، حتى الخاطرة التي تمر في المخيلة لها مبدأ تقتضي العدم، وقدرة الله تعالى هي التي تخرجها إلى الوجود في ذهن الإنســان (3).

فالقاعدة الأساسية التي تربط الصلة بين الذات الإلهية وكل ما سواهــا، هي الاحتياج الدائم إلى الله تعالى. ولذلك فالله تعالى هو الواجب وكل ما ســواه هــو الممكــن.

وعن طريق فكرة «مبدئية العدم» في أصل الوجود. ينتقل الرازي إلى فكرة الممكن في الوجود. ويقول ان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل، يخلقه الله سبحانه وتعالى، لإفتقار الممكن إلى المؤثّر، لأنه يستحيل أن يكون

---

1) الرازي : المباحث المشــرقية ج 1، ص 526 ـ 537

2) المصدر نفسه، ج 1، ص 543.

3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 537.

الشيء في نفسه مؤثرا، وأنه لو افتقر ترجُّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجِّح، لإفتقار رجحان العدم على الوجود إلى المرجح، لكن ذلك محال لأن المرجِّح مؤثر في الترجيح، والمؤثّر لا بد له من أثر. والعدم نفي محض فيستحيل اسناده إلى المؤثر (1). أي لا بد من رجوعه إلى موجود آخر يسند إليه الأثر.

وينتهي بهذا التحليل العقلي إلى أن الراجح لا يحصل الا مع الوجوب، والواجب هو الله تعالى وما سواه هو الممكن، وطبيعة (أو جِبِلَّة) الممكن محتاجة دائما إلى المؤثّر الذي يخرجها من العدم ويوجدها في الوجود (2). وهذه الطبيعة التي تخص الممكن هي التي يسميها الفخر الرازي: الماهية.

وفكرة «ماهة الممكن» في موضوع الوجود تحتل مركزا رئيسيا في البُنْيَة الفكريّة للرازي، فالمباحث والفصول التي كتبها في موضوع الوجود وعلاقته بالذات الإلهيّة - وخاصة في «المباحث المشرقية» و «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و «أصول الدين» و «أساس التقديس» - توضح أن فكرة ماهية الممكن هي الشكل الهندسي للبُنْيَان الفكري حول الذات الإلهية وعلاقاتها بما عداها من مُحْدَثَاتٍ مخلوقة، أخرجها الله تعالى من العدم إلى الوجود على أساس قابلية الماهية للدخول في الوجود.

وقبل توضيح فكرة الرازي حول «ماهية الممكن»، يجب عرض السّمات العامة للبُنْيَان الفكري للرازي في موضوع أصل الوجود وصفاته وهي:

أولا: ان العلم بالوجود هو علم أوّلي بديهي يمكن أن يتصوره الإنسان لأنّ علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده، والسابق على غير المكتسب أوْلَى بأن لا يكون مكتسبًا (3).

1) الرازي: محصل افكار، ص 74.

2) الرازي: محصل افكار، ص 77.

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 11.

إذن، فمعرفة الوجود مسألة بديهية أوّلية لا تحتاج إلى دليل نستدل به على المدلول، لأن العلم بوجود الوجود تصوُّر سابق على وجود دليل أوَّلِي يدل على علم الموجود، والسابق على الأوَّلِي أوْلَى بأن يكون أوَّليًا، فإذن الوجود أوَّلِي التصـــور.

ثـــانيا: ان الوجود لا يمكن تعريفه، لأن حقيقة الوجود تشمـــل كل الوجودات. وكل تعريف مهما كان يكون داخلا فيه ولا خارجا عنه، فلو عرفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص، لكننا بينا ان المطلق جزء من المخصوص فيلزم تعريف البسيـــط بالمركب وذلك محـــال. فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقـــة الوجود (1).

ثـــالثـــا: الوجود أمر بديهي ولكن لا يمكن تصوره بالحد، ولا بالرسم، ولا بصورة مساوية له، لأنَّ تصوُّر الشيء انما يكون بإرتسام صورة مساوية للمتصوَّر، فلو تصورنا حقيقة الوجود لإرتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا، ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال (2).

وغايـــة الرازي من تأكيد استحالة تصور الإنسان للوجود وصورة ماهيته هي إبطال أية محاولة لتصور الوجود الإلهي، إذ لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباريء تعالى معلومة، لأنه ثبت بالبرهان ان الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن، وثبت ان حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود، وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود، فلو كانت حقيقة الوجود متصوَّرة لكانت حقيقة الباريء تعالى لا محالة متصوَّرة (3).

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 12.
2) المصدر نفسه، ج 1، ص 14.
3) المصدر نفسه، ج 1، ص 15.

وهــذا مُحَال ولا يمكن تصوره، لأن معنى الوجود عند الرازي يشمل وجود الذات الإلهية، وكل ما عداها من الموجودات، بيد ان الله واجب الوجود لذاته وكل ما سواه ممكن الوجود لذاته (1).

رابعــا : يرفض الرازي طريقة اثبات العلم بالوجود على شرط تصوُّر العدم، اي أن العلم بالوجود لا يتوقف على شرط العلم بأنه ليس عدما، بل يرى أن الوجود من حيث أنه وجود - بلا شرط عدمي - هو الوجود المحض فقط. يقول : «إنّا لا نسلم أن تعقُّل حقائق الأَشياء يتوقف على تعقل انها ليست غيرها، وذلك لأَن العلم بأن حقيقة ماهية (الشيء) ليست حقيقة أخرى» (2)

ورفض الرازي للشرط العدمي في إثبات العلم بالوجود يهدف إلى رفض فكرة شيئيَّة المعدوم، وهي الفكرة التي ترى بأن العدم حالة من حالات الوجود قد خلقها الله عزّ وجلّ مثل بقية الأَشياء.

ونظــرا لأَهمية فكرة شيئيَّة المعدوم يؤكد الرازي دائما بأن العدم شيء باطل (3)، المعدوم ليس بشيء (4). فالعدم نفي محض (5) و «الوجود أول الأَوائل في التصورات» (6). وتعقُّل هذه الأَوْلوية لايسبقها تعقل لأَي شيء غيرها.

وفكــرة «أوْلَويّة التصوُّر» في الوجود تقوم على تجريد تصور الوجود من دخول مشارك من الخارج، فأية مشاركة تحاول الدخول في مفهوم الوجود تكون زائدة عليـــــه.

خامســا : ان الوجود يشتمل فيه وجود كل شيء، لان المقابل للوجود هو اللاوجود، وليس العدم (7). وهذه الشمولية للأَشياء جميعا في معنى الوجود لا

1) الرازي: محصل أفكار، (انظر خواص الواجب لذاته وهي عشرة) ص 66 إلى ص 70 .
2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 16 .
3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 372 .
4) الرازي : أصول الدين، ص 26 .
5) الرازي : محصل أفكار، (المسألة الثانية في المعدوم) ص 55 .
6) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 16 .
7) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 19 .

تحتاج إلى برهان. ولذلك فهي لا تحتاج إلى التعريف والمعاينة، باعتبار أن الوجود هو الأعم، وأن «الأعم أولى بالوجود الذهني من الأخص لما بينا أن الشيء كلما كان أعم كانت شروطه ومعاناته أقل»(1).

ويصل الفخر الرازي بفكرة «شمولية الوجود» إلى حصر الأشياء جميعهـا في طرفين اثنين وهما: الوجود واللاوجــود.

ويــؤكد ان أعرف التصديقات عند العقل، انه لا واسطة بين هذين الطرفين، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل. لم يكن المقابل للاوجود أمرا واحدا، بل أمورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا بين الطرفين(2).

والهدف من فكرة حصر كل الأشياء - بما فيها الوجود الإلهي - بين الوجود واللاوجود هو - كما يوضح الرازي: «انه يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكــن» (3).

سـادسـا: طالما أن معنى الوجود تشترك فيه كافة الموجودات فان هذا التصور الكلي يؤدي إلى تقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن.

ويفرض هذا التقسيم بالوجوب والإمْكان، إمتياز الواجب عن الممكن، وهو إمتياز يدخل في الإطار الشامل لمعنى الوجود.

وهذا يؤدي إلى أن حقيقة الوجود شيء، وامتياز كل من الواجب والممكن بحقائق مخصوصة شيء آخر. وهذا الإمتياز بالحقائق المخصوصة تضيف في مفهومها أمورا زائدة عن معنى الوجود.

فالواجب والممكن كل منهما يشترك في الوجود، ولكن لكل منهما ماهية تميزه عن الآخر. وهذه الماهية زائدة في مفهومها على معنى الوجود.

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 19.

2) المصدر نفسه،

3) الرازي: اصول الدين، ص 28. ص 29. يقول مانصه: «حَكَمَ صريح العقل بأن كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته».

نستخلص مما أجملناه ان السمات العامة لبُنْيَان «الفِكْر الرّازيّ» حول الوجود تقوم على أن الوجود تشترك فيه جميع الأشياء. والماهيات التي تختص بها الأشياء تقتضي إمتيازا يفرض أن يكون لمعنى وجودها العام وجود متميز عن معنى وجودها كماهية تختص بها عن بقية الموجودات.

وبذلك ينتهي الرازي إلى فكرة كون الوجود زائدا على الماهية.

وفكرة الوجود الزائد على الماهية مَيّزَت الرازي عن الكثير من المفكرين الإسلاميين، بل هي من أهم أفكاره في أصل الوجود.

وقبل أن ننتقل إلى محاولة شرح فكرة ماهية الممكن سنحاول أن نستخرج - مما ذكرناه سالفا - خصائص صفات الوجود عند الرازي ليسهل علينا في الفصل القادم فهم فكرته في الوجود والماهية وعلاقتهما بالذات الإلهية.

خصـــائص صفات الوجــود

ان خصائص الوجود تقوم في التفكير الإسلامي - بصورة عامة - على الإيمان بفكرة الوجوب والإمْكان. بمعنى أنَّ لكل متحرك مُحَرِكاً. والعَالَم متحرك. إذن فللعَالَم مُحَرِّكٌ»(1).

وفكرة الوجوب تقوم على ضرورة وجود علة للممكن (2)، وهذا الممكن اذا ما وُجِدَ سمي حَادِثًا، باعتبار ان الحُدوث هو الموجود في الوجود بالفعل، قد وُجِدَ

---

1) الرازي: اصول الدين، ص 36، ص 37. الغــزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مناهج الأدلة) ص 21 - 24. الشهرستاني: نهاية الاقدام، القاعدة الأولى / حدوث العالم واستحالة حوادث لا أول لها) ص 5 - 11. البغــدادي: أصول الدين ص 68.

ابن جزم: الفصل في الملل والأهواء، ج 1، ص 19 - 22 التفتازاني: شرح العقائد النفسية ص 31 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ص 40، ص 41.

2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 125، 128، الامكان محوج إلى السبب. الرازي: أصول الدين، ص 29، (خواص الممكن) نصير الدين الطوسي: كشف المراد في تجريد الاعتقاد ص 36، ص 39 في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج. محمد المهدي الحسيني الشيرازي: القول السديد في شرح التجريد، ص 61، ص 65. تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن - احتياج الممكن إلى المؤثر. احمد حميد الدين الكرماني: راحة العقل ص 192، ص 193 (الله هو العلة في وجود ما سواه).

بعد لا وجود، وباعتبار انه كان من الممكن ألاَّ يوجد، وان وجوده ليس وجوبيًّا لأنه من الممكن ألاَّ يوجد بعد أن وُجِدَ.

بينما التفكير غير الإسلامي لا يعتقد بفكرة الوجوب التي تلزم في الإمْكان وجود علة قادرة على ايجاد الممكن (1).

والإيمان بفكرة الوجوب والإمكان، تجعل وجود الذات الإلهية واجبا اقتضته ذات الله تعالى، ولذا فإن الله تعالى موجود بذاته، وهو بذاته واجب الوجود ـ أي أن وجود الذات الإلهية ضرورية، وانما كل ما سواها فهو ممكن غير ضروري الوجود. فالذات الإلهية واجبة الوجود على أساس أن ذاتها تدل على دوام الوجود، وأنَّ غيرها لا دوام لوجودها كذات.

وكان قد وضح كلام سيف الدين الآمدي ذلك في قوله: «مبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها، لا جائز أن يكون لها لذاتها، وإلاّ لَمَا كانت معدومة، وان كان لغيرها فالكلام في ذلك فيها، واذ ذاك فاما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات، أو بتسلسل الأمر إلى غير النهاية. فإن قيل بالتسلسل فهو ممتنع».(2).

1) يوسف كرم: العقل والوجود. ص 116 ـ 137 حيث يستعرض افكار الفلاسفة والتصوريين حول أصل الوجود.

2) سيف الدين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام. ص 9.

الصّفات العامة للوجود

الصفة الأُولى : الوِحْدَةُ في الوجـــود

يرى الرازي ان أول صفات الوجود هي الوِحْدَةُ، فالإنسان مع تركيبه من اعضاء مختلفة، واحد من جهة كونه إنسانا. «فالكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة» (1).

فالوِحْـدَةُ في الوجود تعني وجود كل الأَشياء المتباينة الكثيرة المتميزة بعضها عن بعض بخصوصيات الماهية، بل حتى في الشيء الواحد يظهر لنا أن مفهوم وِحْدَة وجوده شيء، ومفهوم خصوصيته شيء آخر. فالمفهوم من الفرس ليس هو مفهوم الفرس الواحد المخصوص، وليس هو مفهوم الفرس من الكثرة، فمفهوم وجود الفرس لا تدخل فيه الوَاحِدِيّة أو الكثرة (2).

ولتوضيح خاصية الوجود وهي الوحْدَة، ضرب الرازي مثلا بالحيوان فوضّح أن الحيوان من حيث هو حيوان بدون أي شرط أو قيد في مفهوم وجوده، له إعتبار ومفهوم. ومفهوم الحيوان المقيد بشرط، هو الحيوان الناطق، فان في مفهوم وجوده اعتبارا آخر. ومفهوم الحيوان بشرط أن يكون معه قيد، كأن نقول بشرط أن لا يكون معه غيره، فيكون المفهوم في وجوده له إعتبار ثالث.

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1 ص 81 – الباب الثالث في الوحدة والكثـرة. الفصل الأَول في الفرق بين الوجود والوحدة.

2) الرازي: أصول الدين. ص 25، ص 26 : يقول ما نصه : «الا ترى انه لا يصح ان يقال : الانسان اما ان يكون مركباً أو يكون حجرا، لأَن العلم الضروري حاصل بعدم صحة هذا الحصر، وانه لا واسطة بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط».

وهذه الاعتبارات الثلاث متغـايرة :

فان الإعتبار الأول وهو اعتبار الحيوان من حيث أنه حيوان، هو في الوجود المفهوم الأعم كوحـدة.

والإعتبار الثاني ان الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمـول على الإنسان، لأنه لا يصدق على الإنسان كونه حيوانا مجردا عن جميع القيود.
والإعتبار الثالث ان الحيوان بشرط التجرد يعني وجود الإنسان كمادة حية تتوحد معه كل الكائنات الحيـة (1).

وهكذا، يقـرر أن في صفة الوجود وحدة المفهوم للشيء الموجود باعتبار وجوده، أما إذا أضفنا إلى مفهوم وجوده قيدا أو شرطا فان صفة الوحدة تنتفي (2).

فالهـو (هو) يستدعي الاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر. فاذا قلنا للإنسان انه حيوان، فالمغايرة ها هنا حاصلة في الماهية لان ماهية الإنسان غير ماهية الحيوان. والاتحاد في الوجود لا يعني ان للحيوان وجودًا وللإنسان وجودا آخر. بل كلاهما يشترك في معنى الوجود.

ويتساءل الرازي : كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد؟ وتقريره هو أن الحيوان لا يوجد الا ويكون قد تقيد، إما بقيد الناطقية أو اللاناطقية، فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق، ويجب أن يكون تقيده بأحد هذين القيدين، لأنه يستحيل أن يوجد مطلقا. وإذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك القيد الذي هو الحيوان مع القيد. وإذا كان القيد موجودا واحدا كان الوجود الواحد وجود الحيوان. فظهر ان وحدة الوجود تعقل مع تعدد الماهية.

ننتهي إلى أن صفة الوحدَه هي إشتراك كافة الموجودات في مفهوم الوجود، لكن داخل هذا المفهوم تتمايز الموجودات بخصوصيات الماهية (3). وهذه

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 80 – 81.
2) الرازي : المحصل، ص 52 – 54.
3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 62 – 63.

الوِحْدَة في مفهوم الوجود هي التي على أساسها نضيف للاشياء معنى زائدا على حقيقــة وجــودها. (1)

وهـذه الزيادة ترجع إلى الماهية التي تقيد مفهوم الوجود، بمعنى أن صفة الوحدة تنصب على مفهوم الوجود، ولكن هذا المفهوم يستحيل أن يبقى هكذا في الشيء الموجود إذْ لا بد من أن يتعرض للقيد الذي يقيد المفهوم المطلق، فيتميز الشيء عن بقية الموجودات بذلك القيد. أي باضافة الماهية على مفهوم الوجـــود.

<u>الصفة الثانيــة</u> : الحق في الوجــود.

المــراد من صفة الحق في الوجود هو الحقيقة التي يتميز بها الشيء في وجوده، أي ما به الموجود هو (هو) كحقيقة، فكل موجود (حق) بحسب حصوله على ماهيتــه.

قال الفارابي «حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه» (2) وقال ابن سينا «حقيقة كل شيء خصوصية وجوده» (3). فالحق في الوجود هو المطابقة بين المعرفة والأشياء الموجودة كحقائق.

وصفة الحق في الوجود هي التي تجعل الموجود لا يقال له باطل أو كاذب، أي لا من حيث هو هو، بل من حيث ما ليس هو، وما يظن أنه هو. و«على ذلك فليس في الوجود باطل، بل الباطل في معرفتنا فقط» (4). ولإثبات صفة الحق في الوجود يقــول الرازي :

«التحقيق في هذا الباب أن نقول نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققــه وثبــوته» (5)

---

1) الرازي : المحصل، ص 54، 55 .
2) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة . ص 5 .
3) ابن سينــا : النجاة، 229 .
4) يوسف كــرم : العقل والوجود . ص 126 .
5) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 44 .

ويضيف «أن الوجود ليس إلا نفس الكون في الأعيان، وهو نفس الوجود بالحقيقة» (1).

ويفسر جوهر الفكرة قائلا: «اعلم أن لكل شيء حقيقة. هو بها هو فالفَرسِيَّة من حيث هي فَرَسِيَّة ليست في نفسها شيئا الا الفَرَسِيَّة، وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيـرة» (2).

ويشرح الرازي نقطة مهمة في مفهوم الحقيقة في الوجود، وذلك عندما يتعرض لمسألة الفرق بين الوجود الحقيقي والوجود الذهني فيقول:

ومن خلال هذا الشرح يظهر انفمفهوم الوجود المجرد المطلق هو في حقيقته وجود ذهني لا وجودَ له في الأعيان. ويجب أن نفرق بين الشيء الموجود في الذهن والشيء الموجود خارج الذهن. (3)

ومسألـة الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني (4) من أدق المسائل في صفات حقيقة الوجود. وذلك لارتباط حقيقة الشيء في الوجود بمدى مطابقتها لمعرفتنا للأشياء الموجودة كحقائق أو بمدى «مطابقة الصورة العقلية للأمـر الخارجـي» (5) على حد تعبير الـرازي.

وتبعا لذلك فان أجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج وقد لا تكون. ومثال الأول – (وهي الحقيقة التي تكون متميزة في الخارج) هو الإنسان المركّب من النفس والبدن فانهما موجودان، كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج. ومثال الثاني – (وهي الحقيقة التي لا تكون متميزة في الخارج) هو السواد فإنه

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 45.

2) المصدر نفسه: ج 1، ص 48.

3) المصدر نفسه: ج 1، ص 50؛ ص 51.

4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 54.

5) الرازي: المصدر نفسه: ج 1، ص 47. يقول ان الصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفَرَس معين، يمكننا أن نتصورها مع أنها غير ثابتة في الخارج. كذلك فمن اخبر أن القيامة ستكون فقد رسم في نفسه معنى «القيامة» ومعنى «تكون»، ثم يحصل معنى «تكون» التي في النفس على معنى «القيامة» التي في النفس، فيظهران في معنى آخر.

مشارك للبياض في اللَّوْنيّة ومخالف له في كونه قابضا للبصر. والبداهة حاكمة بأن جهة الإشتراك مغايرة لجهة الامتياز. فإذن السواد مركّب في نفسه، من جهة الإشتراك وهي اللوْنيّة، ومن جهة الامتياز وهي القابضيـــة.

الا أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاملا في الخارج. وانه لا يمكن أن يتميز أحد جزء السواد عن الآخر في الوجود الخارجي. بل ذلك التميز إنما يكـــون في الذهن.

وتحقيقه ان اللونية من حيث هي لونية، مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية، فهما في الماهية متغايران. ولولا ذلك لامتنع تميز احدهما عن الآخر في الذهن. إذن هما متغايران في الحقيقة، واما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود. واما في الوجود الذهني فإن التغاير حاصل غير ممتنع (1).

ان الشيء الموجود في الخارج قد يتمايز عن مفهوم حقيقة وجوده في الذهن. وهذا التمايز يعود إلى خصوصية الماهية التي يتحلى بها الشيء. وهنا يظهر الجزء الأول من الفرق بين الوجود والماهية في حقيقة الوجود.

ان آحاد الأُمور التي تركَّبت منها الحقيقة والْتَأَمَتْ هي علَّة لقوام تلك الحقيقـــة.

فلمـــا كانت الحقيقة المركَّبة (2) معلولة في تحققها للأمور التي عنها تركَّبت، كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأُمور أو أحد تلك الأُمور. واما في تحققها فلا يكفي أحدها بل من الكل. فأجزاء الحقيقة المركبة إذن متقدمة على الحقيقة لأن الصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي.

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 56، 57. ولمزيد التفصيل انظر كتـــاب المحصـــل للرازي: ص 30 ـ 33.

2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 53 ـ 56. يقول الرازي: كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من الامور التي عنها تركّبت فتكون أحاد تلك الأُمور علة لقوام تلك الحقيقة. فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأُمور التي عنها تركّبت كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأُمور أو أحد تلك الأُمور.

فاذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة فلا بدَّ أن يعقل الإنسان تقدم تلك الأجزاء على الحقيقـة.

أي ان اجزاء حقيقة الشيء يجب أن تجتمع قبل خروجها للوجود في الأعيان، بينما يمكن جمع الأجزاء في الذهن وحصولها على الوجود الذهني (1) - فثبت أن الحقيقـة المركبة يمكن تأخرها في الوجود الخارجي عن الوجود الذهني.

ولكن تأخر الوجود الخارجي عن الوجود الذهني لا ينفي عنها الوجود الحقيقي. وحسب الرازي فإنه لا بد من الإعتراف بحقيقة بسيطة، وإلاّ لتركّبت كل حقيقة من أجزاء لا نهاية لها. فلا بد من البسيط، لان كل كَثْرَة فان الواحد فيها موجود، وذلك الواحد هو البسيط. ومثاله ذات الباريء وكذلك ماهيات الأجناس العالية وطبائع الفصول البسيطة (2).

ومن خلال الوجود الذهني، والوجود المركب (3)، والوجود البسيط، نلاحظ ان اجزاء الحقيقة في الوجود تتمايز عن حقائقها بالماهية (4).

فهـذه الأجزاء مع اختلافها وتمايزها مشتركة في صفة الحق. ولكل حقيقة في الوجود خصوصية تتميز بها.

---

1) الايجي: المواقف في علم الكلام، 52، 63. الوجود الذهني:
«تصور الماهيات الكلية هو المراد بالوجود الذهني. إذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات. وهو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي. ولولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع. فالحاصل في الذهن صورة وماهية لا هوية عينيـة».

2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 52.

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 63 - 67.

4) الرازي: كتاب الأربعين، ص 55، ص 56.

وهـذا هو المراد من صفة الحق في الوجـود.

الصفة الثـالثة : الغائيّـة في الوجـود.

ذكرنا في بداية هذا الفصل ان الرازي يؤكد ان كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته، وكل ممكن فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي عدمه ووجوده.

فالوجود لا يمكن حدوثه بالصدفة والاتفاق. بل لكل موجود نظام وحركة وانضباط من أجل غرض وغاية، «فالجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علة غاية معينة» (1).

وصفة الغائية في الوجود هي الخَيْرِيّةُ، فكل شيء موجود غي هذا العالـم يقصد ويسعى إلى الخَيْر، والوصول إلَى الخَيْر هو كمال الغاية في كل شيء موجود، لأن الطبيعة في أصلها ممكن للخير (2).

ويوضح لنا الرازي نقطة مهمة في مفهوم غائيّة الشيء الموجود وهي الخَيْريّة، وتتمثل في أن الطبيعة برغم توجهها إلى الخيريّة فإنها لا تصل إلى غايتها بالضرورة، وذلك لقصور فيها بدليل وقوع الذبول والموت والمرض (3).

إنَّ العلَّة الغائيّة عند الرازي هي احدى صفات الوجود، ولذلك فهي شرط من شروط مفهوم الوجود، ولذلك يؤكد الرازي إلى وجوب التناهي في الغايات (4). فالغايات جميعا لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب (5)، فلكل علة

---

4) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 533 . الظواهر الطبيعية تقع لا دائماً ولا أكثرياً، بل النفس تطلب لها سبباً فيقال : ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض . وماذا أصاب هذه المرأة حتى اسقطت . وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخيرية .

5) المصدر نفسه : ج 1، ص 541 . يعتبر الرازي ان الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو وصول الشيء إلى غايته .

1) الرازي : المباحث المشرقية، الجزء الأول، ص 541 .

2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 533 . يقول الرازي : اننا إذا أحسسنا بعارض أو قصور في الطبيعة، عاونتنا الطبيعة بالصناعة كما يفعل الطبيب، فإذا أزال العارض المعارض توجهت الطبيعة إلى الصحة والخير وهذا يدل على أن مقصود الطبيعة الخيرية» .

3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 534 .

غاية معينة (1). ومهما كانت حركات هذه الغايات سواء كانت جوهرا أو عرضا فانها دائما وأبدا حادثة تفتقر إلى المؤثر الذي يدفعها إلى الحركة ،(2) ثم ان غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة اليها وليس لها غاية غير الخَيْرِيّة (3).

يوغل الرازي في فكرته عن غاية الخيرية في كل حركة فيرى أن العبث فعل له غايته وهي خير حقيقـي (4).

وبيّن كيف ان «اللعب باللّحْيَة» فعل دفعته القوة المحركة في الإنسان على احداث الفعل اللذيذ.

والفعل اللذيذ هو خير حقيقي «بالقياس إلى العقل الإنساني فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونة، ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركـات بالخيـرية» (5).

والقصد من تخصيص الحركات جميعا بالخَيْرِيّة ادراج كل ما سوى الله تعالى تحت نظام محكم يسعى فيه الوجود إلى الغاية التي خصصتها له الذات الإلهيّـة.

ماهية الممكن

بعد أن أوضحنا السّمات العامة للبنيان الفكري للرازي في موضوع أصل الوجود وصفاته، نسعى لتوضيح فكرة ماهية الممكن باعتبارها الفكرة الأساسية التي تدور حول الذات الإلهية وعلاقاتها لما عداها من المُحْدَثَات في الوجود.

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 540.

2) المصدر نفسه: ج 1، ص 539. يوضح الرازي الفكرة فيقول: فلو قدرنا عللا غائيّة لا نهاية لها. فأما أن يكون فيها شيء مطلوب لذاته، وأما أن لا يكون كذلك. فإن كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل، وإن لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علّة غائيّـة».

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 540

4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، 537.

5) المصـدر نفسه.

٥

ينقسم الوجود لدى الرازي إلى قسمين : اما أن يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى فقط . واما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عدا الله تعالى (1) .

ولكي تتضح طريقة تفكير الرازي في الذات الإلهية ومفهوم وجودها كذات مستقلة عما عداها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن مفهوم الواجب لا يتركّب من غيـره ، والا لإفتقر إلى الغير فلا يكون واجبا لذاته ، ولا يكون وجوده ولا وجوبه زائدا على ماهيته . وهو واجب لذاته من جميع جهاته. والا لكان في اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي غير كاف في تحقق ذاته ، ولا يجوز على الواجب لذاته العدم، والا لكان وجوده متوقفا على من كان سبب عدمه، فيكون/بذلك ممكنا وليس واجبـا . (2)

عندما نضع في اعتبارنا هذه المفاهيم حول الله تعالى كواجب الوجود يسهل علينا تصور الفرق بين معنى واجب الوجود لذاته ، وممكن الوجود لذاته .

يوضح الرازي في كتابه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (3) تصوره لمفهوم الممكن الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، فلا يوجد الممكن ولا يعدم الا بسبب منفصل منه ، إذ يستحيل الترجيح بين الوجود والعدم الا بمؤثّر ، ولا يكون المؤثّر ممكنا، وإلاّ لزم التسلسل إلى ما لا نهـــاية .

ويؤكد الرازي أن الممكن في حاجة إلى المؤثّر، ومن ثَمَّ تستمر الصلة بين الذات الإلهية وكل ما تخرجه من العدم إلى الوجود في حالة بقائه واستمراره في الوجود . فالممكن لا يستغني حال بقائه عن المؤثّر ، لأن علة حاجته إلى البقاء حال خروجه من العدم إلى الوجود هي كونه ممكنا يستوي فيه وجوده مع عدمه ، فلا يترجّح بقاؤه على عدمه – حال بقائه – الا افتقاره الدائم إلى المؤثّر . والمؤثّر

1) الرازي : اصول الدين، ص 28 – 29 .

2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 87 – 90 .

3) الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين . ص 54 .

هو الواجب. والواجب هو الله تعالى. اذ الممكن حال استمراره في الوجود مفتقر دائمـا إلى المرجِّح، والمرجِّح هو الواجب.

فالموجودات تُوجَد عن واجب الوجود. والإيجاد يعني أن الموجودات ممكنة بذاتها وليست بنفسها، لأن الممكن بذاته لا يوجد الا بايجاد موجب له، ولو تُرِك لنفسه لعاد إلى الإمكان، فالممكن هو الذي يمكن أن يُوجَد ويمكن الا يوجد، ولكي يوجد لا بد له من موجب، ولذلك فان الممكن ليس من صنف المستحيل، المحال الوجود، ولا من صنف الواجب الوجود.

ويوضح الرازي في كتبه (1) ان الممكن هو الذي لا يكون ضروريا. فيـرى أن الممكن لـه أمـران :

أحـدهمـا : انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم.

وثانيهمـا : ان له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير. وحاجته إلى الغير معلولـة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم (2).

ثُمّ يفسر حقيقة الواجب، بأن «الواجب أيضا له أمران :

احدهمـا : كونه مستحقا للوجود من ذاته.

والثـاني : عدم توقفه في وجوده على الغير» (3).

ويقـرر أن كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب، وهذا يعني الإحتياج إلى المؤثّر. والمؤثّر يكون في الماهية لأن الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء الا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلا لها.

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 113. انظر : محصّل افكار... (خواص الممكن لذاته وتعريفه) ص 71. أصول الدين (خواص الممكن لذاته). ص 29.

2) **المصدر نفسه** : المباحث ج 1 ص 114. ويوضح الرازي انا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل لذلك علة فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك.

3) المصدر نفسه : ج 1 ص 114 – 115. ولمزيد التفصيل انظر المحصل ص 66 – 67 (خواص الواجب لذاته – الواجب لذاته لا يتركب عن غيره).

إذن فهذه الإمكانات انما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الإمكان. (1)

والممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته، وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء، وكل ما هو ممكن الوجود لشيء، فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس، وواجب الوجود لشيء كالصور والأعراض، وممكن الوجود في ذاته يكون إمكان وجوده في فيضانه من علته.

وينتهي إلى أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته، (2) وواجب الوجود من جميع جهاته، وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بعض المستعدات بالفيض (3) دون البعض، بل يجب أن يكون عام الفيض، وان يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الاستعداد في القبول (4).

وينبغي أن نشير إلى أن المفكرين المسلمين اختلفوا في نظرتهم إلى علاقة الذات الإلهية بالوجود الخارجي وهو ما يصطلح على تسميته بـ «العالَم» (5).

---

1) الرازي: المباحث المشرقية ج 1 ص 120.
2) الرازي: أساس التقديس ص 14 ص 15. لمزيد التفصيل، انظر: اصول الدين ص 35 – 38.
3) يطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل بنعل (دائماً) لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وقال ابن سينا «فاعل الكل، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود» النجاة ص 45.
4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 124.
5) الجرجاني: كتاب التعريفات ص 78.
يقول ما نصه: ان العالم مجموع ماهو موجود في الزمان والمكان، أو كل ما سوى الله من الموجودات – لمزيد التفصيل: انظر – المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا الجزء الثاني ص 45، 46، 47. ويفسر معنى العالم بمعنى خاص على جملة موجودات من جنس واحد كعالَم الطبيعة وعالَم النفس وعالَم العقل، والعالَم السفلي أي عالَم الكون والعالَم العلوي أي عالم الأفلاك وما فيه من العقول والنفوس والاجرام وعالم الملكوت والغيب. وعالَم الملك والشهادة والعالَم الأكبر والعالَم الأصغر... الخ.

فيقـــرر الرازي بعد أن تكلم عن خواص واجب الوجود بذاته، أن واجب الوجود، لا يكون واجبا لذاته ثم لغيره، فالوجوب لا يكون الا لله تعالى فقط (1). وانه تعالى لا علة له. فالأمور الممكنة الوجود تتسلسل في العِلِّية والمعلولية حتى تنتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته. (2)

إن وجوب الوجود غير مساوٍ للممكن في الوجوب. فالوجود والوجوب متغايران. لأن عن طريق واجب الوجود تفيض عنه سائر الموجودات الغير الواجبة أي الممكنات ولأنّ الذات الإلهية واجبة فهي علة لوجود كل ما سواها، وكل ما سواها ممكن لذاته، أي أن الذات الإلهية تعطي الكل وجودًا دائما وتمنع عنها العدم، والعدم هو النفي المطلق، وقبول العدم هو من خواص الممكن بذاته (3). والذات الإلهية وحدها تعطي لكل ما سواها وجودا جديدا متجددا بعد تسلط العدم الذي يستحقه كل ما سواها بذاته الممكنـــة.

وهذا التقسيم للوجود بين الواجب والممكن هو الذي يحدد نوعية العلاقة بين الذات الإلهية والعـــالم (4).

فالعَالَم من الممكنات، أي لم يكن موجودا ثم وُجدَ، ولذلك له بداية زمانية، فالعالم مخلوق بالزمان، ومعنى هذا أن العالَم ليس قديما بالزمان، أي أن وجوده ليس مصاحبا لوجود الله في الأزل.

فالعالم والزمان أيضا عند الرازي كلاهما من صنف الوجود الممكن (5). وحالما تنقطع صلتهما بمُوجِدِهما أو بعلتهما يعودان إلى العدم.

---

1) الرازي : محصل افكار . ص 68.

2) المصدر نفســه : ص 145 .

3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 133 .

4) الرازي : كتاب الأربعين، المسألة الاولى، في حدوث العالم ص 10 – 17 .

5) الزمان عند الرازي عَرَضٌ يخلقه الله تعالى انظر المباحث المشرقية، ج 1، ص 654–658 ولمزيد التفصيل انظر حسام الالوسي : الزمان في الفكر الديني، ص 57 – 59، ثم من ص 144 – 151 .

فــالذات الإلهية فقط واجبة الوجود بذاتها، فوجودهــا ضروري في الأزل وفي الأبــد .

امــا العالَم فهو مخلوق بالزمان، أي أَوْجَدَه واجب الوجود ـ بعد أنْ لَم يَكُنْ ـ في وقت مخصوص دون آخر، ولكي يخرج الممكن من العدم إلى الوجود «لا بد من حصول شروط حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود» (1).

ومن الشروط الإمكان العائد إلى ماهيته وهو كونه غير ضروري، غير واجب، وهذا يعني الإستعداد التام (2) لقبول الوجود أو العدم، أي يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، وكلا الجانبين بالنسبة اليه على السواء، فيستحيل أن يترجح احدهما على الآخر الا لسبب أو لعلة (3). ووجود العلة سابقة على وجود المعلول (4) سبقا زمانيا. والقصد ان نوعية العلاقة بين الذات الإلهية والعالم هي علاقة علَّة بمعلول، فطالما ان العالَم ممكن الوجود بذاته، أي يمكن أن يوجد ويمكن ألاَّ يوجد، فلا بد للعالَم ليصير موجودا من فاعل أو علَّة، والعلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل يجب أن تصل إلى علة لها، وهي علة الواجب الوجود بالذات. فالحاجة إلى العلة هي الإمكان (5). أي الحاجة إلى الله تعالى الذي يخرج العالم من العدم إلى الــوجود.

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 125 .

2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 134 . ويكرر نفس الفكرة في كتابه المحصل ص 80 (مسألة الممكن لذاته متساوي الطرفين).

3) الرازي : المحصل، ص 81 . يقول ما نصه : «إن علة الحــاجة الامكان، والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن وهي أبدا محتاجة».

4) الرازي : كتاب الأربعين، ص 27 ـ 29 .

5) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 133 ـ ص 134 . يقول : «كل ماكان كذلك استحال أن يكون وجوده عين ماهيته. فإذن لا بد وأن يكون وجوده مستفاد من الفاعل، وكل ما وجوده مستفاد من غيره، كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكل ماكان كذلك كان مُحْدثاً بالذات. والحُدُوثُ هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم. وهي صفة لاحقة لوجود الشيء. فمسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود».

ويفسر كيفية الاخراج من العدم إلى الوجود بالعلة، أنَّ «هذه الأَشياء انما تكون لحدوث حوادث سابقة عليها، وأن الحوادث لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها اليها بعد بُعْدَها عنها، ثم انه لا بد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده، وذلك هو المادة»(1) وهذا يعني أن الذات الإلهية سابقة في وجودها على وجود المادة المُحْدَثَة.

وصفة الوجوب والامكان هي التي تجعل العالم متأخرا عن وجود الله بالزمان.(2) ان الرازي يرى أن الذات الإلهية لا بد(3) وأن تكون تكون سابقة لمعلولاتها سبقا زمانيا. أي بمدة لم يكن المعلول فيها موجودا، وان الله تعالى إختار لحكمه وقدره زمانا لاحقا أحدث فيه العالم، وان حدوثه على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر قديم أي من مادة قديمة بالزمان.(4)

وفكرة القدم والحدوث في الزمان سنفصلها في فصل الصفات في الجزء الخاص بصفة الخالق. ولكن بعجالة نذكر ان الرازي يربط بين وجود العالم وحركته وزمانه، باعتبار ان الزمان مقياس لحركة الفلك والمحيط، أي الكرة

---

1) الرازي: المباحث المشرقية ج1، ص 125.

2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج19، ص 173 – 174. يفسر الرازي الآية «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه. سورة الحجر – الآية 21» فيقول: «إن المراد ان جميع الممكنات مقدور له تعالى، وحاصل الأمر ان جميع ممكنات الوجود يخرجها من العدم كيف يشاء، إلا أنه تعالى وإن كانت مقدوراته غير متناهية إلا أن الذي يخرجه منها إلى الوجود يجب أن يكون متناهياً. لأنَّ دخول مالانهاية له في الوجود محال. ومتى كان الخارج منها إلى الوجود متناهياً، كان لا محالة مختصاً في الحدوث بصفات معينة.

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج1، ص 136. «الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه، لأَن كل مُحْدَث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، والامكان أمر إضافي نسبي، إذن فهو عَرَض فلا بد له من محل، فكل مُحْدَث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده». لمزيد التفصيل انظر كتاب الأَربعين، ص 9 وما بعدها.

4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج19، ص 179. يقول ما نصه: «ثبت بالدلائل القاطعة انه يمتنع القول بوجود حوادث لا أول لها، وإذا ثبت هذا ظهر وجوب انتهاء الحوادث إلى حادث أول هو أول الحوادث».

الكبرى المحيطة بالعالم، وعن حركتها يَحْدُثُ الليل والنهار، وتَحدُثُ حركات الأفلاك، وعليه فلو لم يخلق الله تعالى العالم لما كان الزمان، ولا حركة الأفلاك والعكس بالعكـــس (1).

فالرازي يرى العالم وما يكتنفه من الزمان والحركة محدثا على سبيل الإبداع. وفكرة الإبداع تصور نوعية العلاقة بين الذات الإلهية وما سواها في الخلق. أي الكيفية التي يُخْرِج بها الخالِق المخلوقات من العدم إلى الوجود.

ويشرح الرازي فكرة الإبداع فيقول: «البديع والمبدع بمعنى واحد. والإبداع الإنشاء. ونقيض الإبداع الاختراع على مثال. ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا» (2)

ويضيف قائلا: «الإبداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال، وانه تعالى خلق السَّموات والأَرض من غير سابقة مادة ولا مدة، وإذا كان الأَمر كذلك وجب أن يكون إحْدَاثَه للسَّموات والأَرض إبداعا» (3).

فالإبداع يعني عند الرازي إيجاد شيء لا من شيء. بمعنى ان الله تعالى أوجد الوجود (العالم) من لا شيء، أي من غير سابقة مادة ولا مدة (4)، ليلغي فكرة التكوين من مادة قديمة بالزمان، فلا يكون خلق الوجود من شيء موجود مثل التمثال يُصنع من الطيـــن. (5)

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 131.
2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 4، ص 25.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 118.
4) التعريفات للجرجاني: «الابداع والابتداع: إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولازمان والابداع أعم من الخلق ولذا قال: (بديع السموات والأَرض) وقال: (خلق الانسان) ولم يقل: بديع الانسان» ص 7.
5) الغـــزالي: المنقذ من الضلال. 107. كفَّر الفلاسفة في ثلاث مسائل كبرى، «فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: إن الأَجساد لا تحشر وإنما أعتـــاب المعاقب وهي الأَرواح، وقولهم: ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته».

ان فكرة ايجاد الوجود لا من مادة قديمة بالزمان تعتبر من أهم الأفكار الإسلامية التي تواجه مشكلة الخلق والزمان : هل الزمان قديم أم حادث ؟ فالزمان عند الرازي - كما هو رأي المتكلمين - حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلا . ومعنى تقدم الله على الوجود والزمان هو أنه سبحانه أوجد الوجود من لا شيء .

وهذا الموقف ينكر فكرة التقدم ويُبطل تماما فكرة علاقة الزمان بالوجود، كما أنه ينكر أن تكون المادة قديمة ، حتى يكون هناك شريك لله في القدم . فالله تعالى متقدم على الوجود والزمان ، لا كما يقول المَشَّاؤون بأن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والمعلولية ، لا بالزمان. (1)

وهنــا يتضح الفرق الشاسع بين معنى الخَلْق عند الرازي وبين معناه عند ابن سينا وسائر المشّائين، ولذا يفيد الرازي في تفسير اسم الخالق (2) ان معنى الخلق في اللغة (3) هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود. بل يعتبر « القدرة الإلهية هي القدرة على الاختراع » (4) وفي تفسيره للآية « . . ثم استوى إلى

---

1) الغــزالي : التهافت ص 111 . «قال الفلاسفة : ان الله متقدم على العالم بالاتفاق، فإن أريد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان . لزم أن يكون الله والعالم اما قديمين أو حادثين ، وكونهما حادثين محال ، فثبت ان الله والعالم قديمان وهو المطلوب » .

2) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ، وهو الكتاب المسمى لوامع البينات في شرح اسماء الله تعالى والصفات ص 202 - 211 .
انظر تفسير الكشاف لأبي القاسم الزمخشري : (467 - 538 هـ) الجزء الأول ص 307 :

3) معجم مختار الصحاح : للشيخ الامام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ص 43 بدع - (أبدع) الشيء اخترعه لا على مثال . والله بديع السموات والأرض أي مبدعهما
أنظر كتاب التوحيد لأبي جعفر بابويه القمي (ت : 381 هـ) يقول : الخالق معناه الخَلَّاق، خلق الخلائق خلقاً، والخَلْقُ في اللغة تقديرك الشيء. ص 216 .
يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور : «والبديع مشتق من الابداع وهو الانشاء على غيز مثال فهو عبارة عن انشاء المنشآت على غيز مثال سابق، تفسير التحريــر والتنوير ، ج 1، ص 664 . ويكرر نفس المعنى في سورة الأنعام الآية 101 «بديع السموات والأرض» انظر الجزء السابع القسم الثاني، ص 410. انظر مفاتيح الغيب ص ج 12، 13 .

4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 8، ص 435 .

السماء وهي دخان . . » (فصلت : 11) يتحدث الرازي حديثا صريحا عن إبداع الوجود لا من شيء، وينكر أن يكون تكوينها من مادة . (1)

ولا ينفك الرازي يُؤكد ان الخلق يعني التقدير (2) . فقوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » (آل عمران/59) يفسرها بأن المراد بقوله أنَّ « كن فيكون هو الإيجاد والإبداع ، وقوله (خلقه من تراب) متقدم عليه ، والشيء المتقدم على الإبداع ليس الا التقدير فثبت ان المراد بقوله : خلقه من تراب ، هو انه قدره منه . ونظير هذه الآية قوله تعالى (ألاَ له الخلق والأمر) (3) . فالخلق هو التقدير ، والأمر هو قوله : كن فيكون » (4) .

فالفرق بين الإبداع والخلق عند الرازي، ان الإبداع مرحلة تسبق مرحلة الخلق ، فالله تعالى يبدع الشيء من لا شيء ، أي يوجده من لا شيء ، فيخرجه من العدم إلى الوجود وبعدها تأتي مرحلة الخلق والتقدير بتكوين الشيء على مقدار معين (5) .

ولذلك يقول الرازي : « احتياج الممكن إلى المؤثّر لإمكانه لا لحدوثه ، لانّ الحدوث كيفية لذلك الوجود ، فهي متأخرة عن ذلك الوجود بالرتبة » (6)

---

1) الرازي مفاتيح الغيب : ج 27 ، ص 104 .

2) طوال التفسير يكرر الرازي : ان الخَلْق يعني التقدير . انظر : التفسير الكبير المجلد الأول ، ص 93 . وكذلك في المجلد الثاني ، ص 55 يقول : الخلق هو المخلوق ، أي مأثورية قدرة القادر . وانظر لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات . في تفسير اسمه الخالق يقول : الخالق هو التقدير ، ص 203 . وانظر : اصول الدين ، ص 59 ـ 60 . (قال قوم من فقهاء ما وراء النهز صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة وقال الكثيرون ليس كذلك) .وانظر : المحصل ، ص 161 ـ 162 .

3) سورة الأعـراف / 54 .

4) الرازي : لوامع البينات في شرح الأسماء الحسنى والصفات ص 202 ، 203 . وانظـر الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 28 ص 108

5) الرازي : مفاتيح الغيب : ج 4 ، ص 25 . ج 13 ، ص 118 . وانظر الرازي : كتاب لوامع البينات ص 204. و الغـزالي : في كتابه معيار العلم ، ص 189 .

6) الرازي : أصول الدين، ص 29 . ويضيف قائلا : « والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن احتياج الأثر إلى الموجد المتأخر، عن علة تلك الحاجة، عن حدوثها وعن جزئها وعن شرطها .»

ونظرا لأهمية فكرة الإبداع في توضيحها لكيفية إيجـاد الله تعالى للأشياء وارتباطها بمفهوم الوجود وعلاقته بالذات الإلهية، وجب علينا أن نلفت نظر القـارىء لأمرين أسـاسيين.

أولهمـا : علاقة الذات الإلهية بكل ما سواها، باعتبار الماهية التي تكمن فيها صفة الامكان في الموجـودات.

ثـانيهمـا : علاقة القدم والحدوث بـالزمان والماهيـة.

إنّ الرازي يفصّل مسألة علاقة الذات الإلهية بكل ما سواها بالتفريق بين واجب الوجود بذاته (أي الله تعالى)، والممكن الوجود بذاته (أي كل ما عداه) فواجب الوجود هو الفاعل المؤثّر، والتأثير يكون – من الله تعالى – في الماهية اذ يخلق فيها ما يميزها عن غيرها من الموجودات، وفي الماهية تكمن صفة الإمكان. والإمكان هو قبول التأثير.

لـذا فان الممكن قابل للتأثير وللفعل، أي هو المعلول الذي لا بد لوجوده من علة. والعلة هي الذات الإلهيـة.

وبنـاءً على هذا تكون العلاقة بين الذات الإلهية والمعلولات، أي بين الواجب والممكنات، واضحة إذا اعتبرنا صفة الإمكان في الممكنات.

فالممكنات حالما يرتفع وجود علتها تعود عدمًا، لأن الممكن ليس له وجود بذاته بل وجوده بغيره (1). فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلـول.

وهذا التفريق يقودنا إلى تصور نوعية العلاقة بين الواجب والممكن في الوجود مثل علاقة الشمس بنورها. يفيض النور من الشمس، فاذا ارتفعت علة وجود النـور (أي الشمس) عاد المعلـول (أي النـور) إلى العـدم (2). كذلك

1) نلاحظ أن وجود الممكن دائماً يكون بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. وهذا هو الذي يفسر سبب حاجة الممكن إلى وجود واجب الوجود كفاعل ومؤثر فيه. لمزيد التفصيل انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسـلام، ص348.316

2) نلاحظ أن الوجود لا يجوز ان يوجد بدون الله تعالى – أما العكس فصحيح – فالله تعالى كان في الأزل بلا عالـم ولا أي شيء ثم أوجد من اللاشيء الموجودات وهنا تكمن فكرة الابداع. انظر محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، ص 83 – 176.

الإمكانات انما يفيض وجودها عن واهبها. فالممكن يكون إمكان وجوده في فيضانه عن علته. والتأثير يكون في الماهية لأن «الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء الا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلا لها. أي بعد أن تكون الماهية قابلة لها، وذلك القبول هو الإمكـان»(1).

فالماهية تجعل الممكن إذا ما صار موجودا غير قادر على البقـاء في الوجود الا بفيض علته وهذه العلة مختارة ولها أن ترجّح المؤثّر(2) فتـوجده أو لا توجده. ففعل الذات الإلهية ينقل الشيء من العدم إلى الوجود أو العكس(3).

فالإبـداع هو الإخراج من العدم إلى الوجود. والخلق هو تقدير تكوين الشيء بمقدار معين وبصفات مميزة. اما الفيض فهو بقاء الشيء في الوجود بعد أن تحصـل على الأعيان في الخـارج.

ومعنـى الفيـض هنـا ان الذات الإلهية توجد الأشياء من العدم ثم تبقيها على حال الوجود من فيض رحمته وإحسان وجوده فالله «ما خلق الخلق الا للرحمة والإحسـان»(4).

يقول الرازي: ان واجب الوجود لذاته واحد، ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته، فيكون محتاجا في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته، وأيضا ثبت أن الممكن

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 132.
2) حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص 35، 49، 55. لمزيد التفصيل أنظر: سامي النشـار: نشأة الفكر، ج 1، ص 558 – 562.
3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 311. «فوجب ان تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق، وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده لأن كل ما سواه، هو ممكن لذاته، والممكن لذاته لايترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته، وإلا لـزم ترجُّح الممكن من غير مرجح وهو محال».
4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 55.

حال بقائه لا يستغني عن المُبْقى، والله تعالى إله العالمين من حيث أنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود، وهو رب العالمين من حيث أنه هو الذي يبقيها حال دوامها واستقــرارها (1).

وهــو يرى أن الإنسان لو كتب ألف ألف مجلد في شرح ما سوى الذات الإلهية من مخلوقات يخرجها من العدم والوجود ويبقيها حال دوامها واستقرارها، ولا تستغني في بقائها عن القدرة الإلهية، لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الموجودات، فمــا بال نظرته إلى مقام الفيض عن الذات الإلهية بحسب مــا يقرره العقل بداهة وبحسب ما تشير إليه العلوم النظرية. وهــو يعبر عنه بـ «فــوق التمام». فيقول «فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام، وأن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وَجُودِهِ، وهو المراد من قولنا فوق التمام» (2).

ويظهر أن معنى الفيض عند التحليل يعني استمرار بقاء الأشياء في المرحلة التي تلي مرحلة الإبداع، فالفيض يدخل ضمن مراحل الخلق أي بعد تمام خروجها من العدم إلى الــوجود.

ان الفيض عند الــرازي لا يعني أن الله سبحانه يخلق العالم من مادة قديمة وان هذا الفيض قديم أزلي. فالفيض عنده ليس أزليــا، بل هو فيض مُحْدَث، يستمر ويبقى مع حدوث الأشياء وبقائها بحسب إرادته واختياره، ومتى شاء أعادهــا إلى العــدم.

يقــول: «إن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى المُوجِد والمُحْدِث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في أنها حال بقائها، هل تبقى محتاجة إلى المبقى أم لا؟ فقال قوم الشيء حال بقائه يستغني عن السبب، والمربي هو القائم بإبقاء

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 118 (الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين)

2) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص 119.

الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، أي مفتقرة إليه في حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها إلى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف »(1)

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن سبب الاختلاف يعود إلى أن مفهوم الخلق مؤثل خلاف لدى المفكرين (2) فالخلق ـ عند الرازي ـ مرحلة تتحقق في الماهية بعد مرحلة الإبداع (3) .

ان مفهوم الخلق عند الرازي مرتبط بكونه «سبحانه وتعالى عالما بحقائق الأشياء وبجهات مصالحها » ومثاله : انه سبحانه وتعالى لما أراد أن يخلق الإنسان عاقلا فاهما متحملا لأمانة الله تعالى ، مخاطبا ، مكلفا فلابد وان يقدّر تركيب ذاته بقدر مخصوص وصفات مخصوصة، ويؤلّف أعضاءه على وجه مخصوص مطابق للمصلحة والحكمة ، على ما يشتمل عليه كتب التشريح ، ثم إذا حصل التقدير على هذا الوجه فلا بد من مادة عنها يتكون بدن الإنسان ، وهي الأجسام ،

1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 92 .

2) حسام الألوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، ص 105 ، ص 106 يلخص اتجاهات المفكرين في مسألة الخلق كما يلي : الاتجاه الارسطي : وأقرب من يمثله ابن رشد ، يقول بأن الله قديم ، والعالم قديم ـ الاتجاه الافلاطوني : يرى أصحاب هذا الاتجاه بأن الله « صانع » العالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب .
ـ الاتجاه الافلاطوني المحدث : هذا الاتجاه الافلاطوني تمثله غالبية الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا ومسكويه وبغض الاشراقيين مثل السهروردي ومحي الدين بن عربي وابن سبعين . ـ الاتجاه الفيثاغوري ممزوجاً بالفيض مع بعض العناصر الأرسطية والغنوصية ويتمثل هذا في إخوان الصفا .
الاتجاه الكلامي العقلي ممزوج بالذرية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة .

3) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 28 ، ص 108 يقول ما نصه : ان الخلق ليس عبارة عن التكوين والايجاد ، بل هو عبارة عن التقدير . والتقدير خلق الله تعالى أي حكمة بأنه سيوجده وقضاؤه بذلك ، وإذا ثبت هذا فنقول قوله (خلق الأرض في يومين) معناه أنه قضى بحدوثه في يومين ، وقضاء الله بأنه سيحدث كذا في مدة كذا ، لا تقتضى حدوث ذلك الشيء في الحال ، فقضاء الله تعالى بحدوث الأرض في يومين قد قدم على احداث السماء ، ولا يلزم منه تقدم احداث الارض على احداث السماء .

ولا بد من صورة بها يتكون بدن الإنسان، وهي الأمزجة والقوى والتركيبات، فهو تعالى «خالق» لأنه هو الذي قَدَّر كل شيء في علمه بالمقدار النافع المطابق للمصلحة، و«بــاريء» لأنه أبدع تلك الأجســام وأخرجها من العدم إلى الوجود (1).

ويؤكد الرازي – بعد نقده لأفكار الفلاسفة – ان الإبداع يدل على كونــه سبحانه وتعالى موجدا للأشياء من العدم المحض، ومبدعا لها من النفي الصرف ثم يعدها بخلق في الأشياء صفاتها ومميزاتها، أي يخلق الماهية في الممكنات بما يطابق المصلحة والحكمة (2).

وهكذا تتضح لنا الكيفية التي يوجد بها الله تعالى الأشياء عندما نفرق بين الإبداع والخلق باعتبار المــاهية (3).

الأمــر الثــاني : علاقة القدم والحدوث بالزمان والماهية.

يستسهل الرازي تقسيم الموجودات بقوله ان «الموجود اما أن يكون قديما أو مُحْدَثًا. اما القديم فهو لا أول لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى، والمُحْدَثُ مــا لوجوده أول، وهو ما عداه» (4).

---

1) الرازي : لوامع البينات . ص 207 .

2) المصدر نفسه : ص 206 . يقول : «ومنهم من يقول كونه سبحانه وتعالى عالماً بحقائق الأشياء، لكنه يقول الهيــولي قديمة (الهيولي في الفلسفة المادة تنفعل وتحمل الصورة فتتولد الموجودات) ومنهم من سلم كونه عالماً بالأشياء وسلم كونه موجدا لهذه الذوات إلا أنه يقول صور النبات والحيوان انما تصدر عن الطبيعة، فالطبيعة هي التي تصور كل واحد من النبات والحيوان بصورته الخاصة وخلقته المعينة» – أي ان الطبيعة هي التي تعطي الماهيــة .

3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني، ص 128، يقول ما نصه : اتصاف ماهيــات الممكنات بوجوداتها انما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع اقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلــك الماهيــة إليها .

4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... ص 82 .

ويعتبر أن ماهية الزمان تكون في الحدوث وليس في القديم. ويرى أن القديم موجود في الأزل دون ارتباط بمعنى الزمان(1). فليس هناك زمان مرتبط مع الأزل، لأن الزمان قابل للعدم. والعدم لا يصح على القديم. فالماهية تخص فقط الحدوث. «لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمـانيـة»(2)

وأثبت أيضا «أن الزمان من عوارض الحركة، والحركة من عوارض الجسم. فالقول في الجسم والحركة يجب أن يكون كالقول في الزمان»(3).

فالزمان عند الرازي شيء أبدعه الله تعالى من لا شيء ثم خلقه بصفات ومميزات معينة (أي قدَّر له ماهية مخصوصة) مثله مثل بقية عوارض الأجسام. ولـذا فالزمان محدث.

وعلَّة وجود الزمان هي الحركة، وعلَّة الحركة هي المحرك، والمحرك هو الله تعـــالى.

«فالحركة علة لوجود الزمان»(4) و«الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة وتقدر به سائر الحركات»(5) فالزمان في نظر الرازي مثل المكيال نقيس به الحركات والمسـافات(6).

«وان الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم ومتأخر»(7)

1) الرازي: محصل أفكار المقدمين والمتأخرين. ص 84.
2) المصدر نفسه: ص 82، 83. ويؤكد الرازي أن القول «بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره».
3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 659.
4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 678.
5) المصدر نفسه: ج 1، ص 677.
6) المصدر نفسه: ج 1، ص 677.
7) الـرازي: المباحث المشرقية ج 1، ص 678 ـ 679. الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان.

والذات الإلهية لا يتقدم عليها شيء، فالعدم - عند الرازي - نفي محض لا يقترن بزمان، والعدم لا يكون علة للوجود. فالقديم هو «الموجود الذي لا أول لوجوده» (1)، وكل ما عداه مُحْدَث، والزمان أوجده واجب الوجود بعد عدمه إبـداعـا.

يعتبر الرازي ان الله تعالى أوجد الأشياء مع الزمان، أي خلق العالم والزمان معا، ولا توجد حالة متوسطة أو وقت متوسط بين وجود الله تعالى من جهة، ووجود العالم من جهة أخـرى.

وبذلك يمكن أن نتصور الزمان شيئا خلقه الله تعالى بعد أنْ لمْ يَكُنْ لـه وجود. فالله وحده هو القديم بلا زمان. وكل ما سواه محدث في الزمان. فبالإبداع أوجد الله تعالى الزمان إبداعا من لا شيء. ومع الزمان أوجد الأشياء. وهنا يظهر مفهوم الخلق والتقدير بحسب الزمان أي بالقياس لشيء آخر سبقه أو تلاه في الزمان. فالعالم له بداية مع الزمان، وليس قبل زمان العالم زمان.

امـا القديم فهو المطلق الذي ليس لوجوده مبدأ - ليس له مبدأ زماني (2)-. أي ليس هناك مدة تقيس بها الزمان الذي مضى فيه وجود الله تعالى وهو غير خالق، حيث لم يكن هناك لا عالم ولا زمان.

فمعنى القديم لا يقاس بمدة أو بفترة زمانية، لأن مقياس الوجود الزماني غير موجود إطـلاقـا.

1) الرازي: لوامع البينات - في اللواحق والمتممات. ص 355 - 356.
يقول: «الأزلي هو عين ماذكرناه في تفسير القديم، واسم واجب الوجود لذاته معناه الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه، واعلم أن القدم غير الوجوب، فالقدم هو الدائم من الأزل إلى الأبد، وأما الوجوب فهو نفي قابلية العـدم».

2) يوضح الرازي هذه الفكرة فيقول: ان فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة اما أن تكون واجبة أو ممكنة. فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلا، وحينئذ يكون موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلا لله تعالى ايضاً. فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ولزم التسلسل وهو محال». التفسير الكبير، المجلد السادس، ص 95.

فليس بين الله تعالى وما سواه أية علاقة زمانية، فهو القديم المطلق - وكل ما عداه فمحدث بدون فاصل زماني.

وفكرة الإبداع في القديم والمحدث من زاوية الزمان، تعني عند الرازي الإنتباه إلى أن الزمان يرتبط بالمحدث ولا علاقة له بالقديم. فالقديم هو الذي أبدع الزمان إبداعا من غير مثل أو مدة.

فواجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته، لا يتأخر أو يتقدم لأنَّ الواجب بذاته لا علة له، وكل ما سواه معلول بعلة، كان غير موجود ثمّ وجد بفعل العلة وهي الذات الإلهية.

وهنا تظهر علاقة القدم والحدوث من زاوية الماهية. وقد أوضحنا ان الممكن الوجود إنْ وُجِدَ فوجوده من غيره لا من ذاته. وماهية الممكنات هي التي تعلق وجودها على واجب الوجود بذاته، فالله حر شاء في الزمان المخصوص ان يرجّح المؤثر في الإمكان أم لا، والله يفعل ما يريد في الممكنات المحدثات. فوجودها واستمرارها ليسا بمطلقين. فالله الفاعل المختار يفيض برحمته على الموجودات وهو علة وجودها مع الزمان.

واعتبار الماهية في علاقة القدم والحدوث تثبت القول بالعلة والمعلول في كل المحدثات، أما القديم فلا علة له بل هو المؤثّر والفاعل والمحرّك، ويجب أن يكون المؤثّر القديم قادرا مختارا (1)، وكل ما سواه يفتقر إلى قدرته

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، الباب الثالث، ص 92.

الخياط: الانتصار، ص 39. يقول ما نصه «فالذات الإلهية في فعلها مختارة وليست مجبورة على الفعل بل هي فاعلية مختارة تأثر في الأشياء بالقدرة والاختيار وتغيير أحوالها حيثما تشاء».

الشهرستاني: نهاية القدام، ص 11. «وإن شاء لم يفعل. ولابد له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجودا قبلها».

في إحداثه . لأنه لو كان القديم غير مختار لكان العالم قديما وهو باطل . فحدوث كل ما سوى الله تعالى قائم على القول بحدوث الماهية وتخصيص الزمان (1) .

والقديم هو المختار الذي يكون غير فاعل ثم يفعل في الوقت المخصوص لأننا متى قلنا انه فاعل في القدم ـ منذ الأزل ـ رفعنا عنه امكانيته أو قدرته على الاختيار بين أن يفعل وبين أنْ لا يفعــل .

يقول الرازي صراحة : ان الفعل في القدم يقتضي لا يكون الإله سبحانه وتعالى قادرا على شيء أصــلا (2) .

ثم يؤكد ان حرية الاختيار للقديم تعني تثبيت معنى القدرة (3) . وهكذا تتضح لنا علاقة القديم المبدع المختار بما عداه من المحدثات التي أبدعها جميعا مع الزمان ثم يخلق بتقديره الماهيات التي تختص بها الأشياء .

وسبب هذا التفريق بين الإبداع والخلق من ناحية الزمان والماهية يفسره الرازي في قوله : «وذلك لأن عندنا القدرة انما تؤثّر في إحداث الشيء حال حدوثــه لا قبل تلك الحالــة » (4)

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، مجلد الرابع ، ص 218. يقول : الله تعالى الخالــق، والخَلْــق هو التقدير، والتقدير هو اختصاص كل شيء بتخصيص مخصص سواء في المقــدار، في طاقة الحركة ، في الزمان، في المكان ، في الصفات، في الطبيعة ، ، الخ . كل هذه الماهيات التي يختص بها الشيء الممكن في ذاته والمتميزة بها هي ممكنة في الوجود في ذواتها ، وكل ماكان ممكناً لذاته فهو محتاج إلى المؤثّر المختــار .

2) الرازي : لــوامع البينات ... ص 87 . ويقول بالنص (وهو ينقد الذين يقولون بأن الدعاء عديم الأثر) : (وأقول : من الجهال مَنْ قال الدعاء عديم الأثر لافائدة فيه واحتج بوجوده إن المطلوب بالدعاء إنْ كان معلوم الوقوع فلا حاجة إلى الدعاء، وإنْ كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة في الدعاء. والجواب عن الشبهة الأولى : إنها تقتضي أن يكون للعبد قدرة على فعل من الأفعال، بل يقتضي أن لا يكون الالــه سبحانه وتعالى قادرا على شيء اصلا (والرازي يؤكد على حرية الاختيار للقديم لتثبيت معنى القدرة)

3) الرازي: لــوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات . ص 385.

4) المصــدر نفسه : ص 175 .

الفصل السادس
علاقة الوجود بالماهية

ـ الوجود والماهية

ـ معنى الوجود وعلاقته بالماهية

الوجود والماهية

ان نظرة الرازي لعلاقة الوجود والماهية تتميز بأصول أربعة هي ،
1 ـ أصل عدم التناقض . 2 ـ أصل الثبوت . 3 ـ أصل العدم . 4 ـ أصل الماهية .
ويمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا : أصل عدم التناقض

يؤكد هذا الأصل ان المقابل للوجود هو اللاوجود وليس العدم ، ولا واسطة بين الوجود واللاوجود ، فيمتنع أن يكون الشيء موجودا ولا موجودا في نفس الوقت ، واللاموجود لا معنى له الا النفي المحض . ففكرة « شيئية المعدوم » ـ أي وجود الشيء في العدم قبل خروجه للوجود ـ تعني التناقض في معنى الوجود ومقابلته للاوجود (1) .

---

1) الرازي : كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص 55 . يقول ما نصه : « إنَّ الوجود مغائر للماهية ، انه لا شك أنَّ في الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته إنْ أخذناه مع اعتبار الموجود كان غير قابل للعدم لأَنَّ الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم ، وانْ اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود ، لأَنَّ الشيء حال كونه معدوماً لا يقبل الوجود » .

يقول الرازي : «ان المقابل للاوجود هو الوجود، ولا واسطة بين هذين الطرفين، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل. لم يكن المقابل للاوجود أمرا واحدا، بل أمورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا بين الطرفين». (1)

والغرض من الالتزام بهذا الأصل-في نظر الرازي-هو الا يجعل وراء «اللاموجود» (2) مفهوما آخر، فينحصر الشيء بين طرفي الوجود أو النفي المحض. فلا تقوم نسبة بين معنى الشيء الموجود والشيء المعدوم. ولا يكون لثبوت الشيء بعد خروجه من العدم إلى الوجود علاقة نسبية بين الطرفين. أي لا يستند الوجود على «اللاوجود». فيكون معنى الوجود مستقلا عن معنى اللاوجود. فاللاوجود يستند على النفي المحض، بينما الوجود لا يستند الا على نفسه. ولا مفهوم لوجود الشيء سوى أنه موجود (3). وأهمية هذا الأصل عند الرازي تعود إلى إنكاره لفكرة شيئية المعدوم (4).

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 19 .

2) يوسف كرم : العقل والوجود، ص 116 . «قال برجسون : لا يمكن تصور اللاوجود الكلي دون أن ندرك ولو إدراكاً مختلطاً اننا نتصوره . وإذن فليس يكوّن الذهن ابدا صورة بمعنى اللاوجود» .

3) يوسف كرم : العقل والوجود، ص 113، «تتلخص حجة الفلاسفة المحدثين ان معنى الوجود يتضمن اللاوجود، وان النسبة القائمة بين المعنيين هو الذي يحدد الاثنين» .

4) الرازي: كتاب الأربعين، ص 53 إلى ص 68، المسألة الثانية – في أن المعدوم ليس بشيء.

ثـانيـــا : أصـــل الثبـــوت

يقرر أن أصل الثبوت يشارك فيه كل من الوجود والماهية، فكلاهما يتضمن مفهوم الثبات. ولكن يمتاز ويتباين كل منهما عن الآخر، بأن مفهوم الوجود لا يزيد عليه مفهوم آخر سوى أنه ثابت الوجود، أما مفهوم الماهية فيمتاز باضافة معنى آخر فوق كونه ثابت الوجود، والإضافة الزائدة تأتي من اختصاص الحقائق الثابتة في الشيء، التي بها تتباين عن غيرها، وهذا التباين والاختصاص هو ماهية الشيء.

يقـــول بالنص : «ان الوجود وان كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت، لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لا مفهوم له سوى الوجود. والماهيات متشاركة في الوجود متباينة بالحقائق الثابتة فيها، والماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر، ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها. فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر، فان السواد من حيث أنه سواد ليس الا السواد، ولا يوصف بأنه ثابت أو لا ثابت، لأن كل هذه المفهومات زائـــدة على كونه موجودا ثابتـــا» (1).

وهذا الأصل، حسب تقديري، هو أهم ما في نظرة الرازي حول علاقة الوجود بالماهية، لأن تميز الوجود الثابت عن الماهية الثابتة يمكننا من الاستدلال على فاعلية الذات الإلهية في الخلق والإحداث، وتمييز كل ما سواه بخصائص ثابتة في الماهيات الممكنـــة.

فجميـــع الأشياء تشترك في الوجود - بما فيها الذات الإلهية، وهذا الوجود ثابت للجميع. ولكن «فكرة الخلق» عند الرازي تقوم على مراحل تأتي تباعا، فلا تتقدم الواحـــدة الأخرى.

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 21، 22، وانظر أيضاً الرازي محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص 67. وانظر الرازي : معالم أصول الدين، ص 26،

ان واجب الوجود ـ أي الثابت الوجود ـ يبدع كل ما سواه من لا شيء. ثم عندما تدخل الممكنات الوجود يضيف الله تعالى على حقيقة وجودها صفات ومميزات وخصائص يكون به الشيء هو هو، أي الماهية الثابتة في الشيء، والزائدة على كونه موجودا. ثم يجعل الخالق في الماهية أمورا مميزة تجعلها تقبل من البارىء تعالى أن يهديها ويربيها لغاية معينة تتفق مع حكمته وتقديره، فيكون في الماهية الحادثة «الإمكان» الذي تتقبل به فيض الله العزيز الرحيم فيبقيها في الوجود برحمته وإحسانه واختياره.

ولـذا يؤكد ويقول ان هذا الوجود «محتاج إلى مدبر يدبره، وموجد يوجده، ومرب يربيه، ومبق يبقيه» (1).

فعـلاقة الوجود بالماهية لا تكون فقط منحصرة في أن الله تعالى يُخرج الأشياء من العدم إلى الوجود، بل هناك مراحل عديدة بين الوجود والماهية تظهر فيها قدرة الخالق عزَّ وجلَّ، فبعد مرحلة الإبداع والإيجاد، تأتي مرحلة خلق الماهية وتربيتها بمواصفات معينة لغايات مقدَّرة، ثم بعدها تبقى فاعلية مرحلة الفيض الإلهي على الممكنات حيث تتقبلها الماهية بما فيها من الإمكان إلى ما شاء الله.

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 92، وانظر أيضاً للرازي: مفاتيح الغيب، ج 31، ص 138 ص 139. «تفسيره للآية: الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى. يقول: المراد انه أعطى كل حيوان ما يحتاج إليه من أعضاء وآلات وحواس، والمراد من التسوية انه تعالى قادر على كل الممكنات، عالم بجميع المعلومات، خلق ما أراد على وفق ما أراد موصوفاً بوصف الإحكام والإتقان، ان قوله (قدّر) يتناول المخلوقات في ذواتهـا وصفاتها كل واحد على حسبه، فقدّر السموات والكواكب والعناصر والمعادن والنبات

أما قوله (فهدى) فالمراد ان كل مزاج مستعد لقوة خاصة، وكل قوة فإنها لا تصلح إلا لفعل معين، فالتسوية والتقدير عبارة عن التصرف في الأجزاء الجسمانية وتركيبها على وجه خاص لأجله تستعد لقبول تلك القوى، وقوله (فهدى) عبارة عن خلق تلك القوى في تلك الأعضاء بحيث تكون كل قوة مصدراً لفعل معين، ويحصل من مجموعها تمام المصلحة».

ففكرة الخلق في الوجود تقتضي أن يكون الخلق مستمرا، والحاجة للمؤثّر. الله تعالى دائمة لا تنقطع في الوجود. وهذا يعني ان التجدد والحدوث وخلق الداعية والمرجّح تكون في كل شيء باحداث أمور في ماهيات الممكنات. «ولا ينقطع الافتقار والاستناد الا عند الانتهاء إلى الذات الإلهية » . (1)

ولـذا يحدد الرازي في تفسيره للآية : «وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم»(*) هذا المعنى فيقول : «ان المراد من جميع الممكنات مقدرة له ومملوكة، يخرجها من العدم إلى الوجود كيف شاء، الا أنه تعالى وان كانت مقدوراته غير متناهية الا أن الذي يخرجه منها إلى الوجود يجب أن يكون متناهيا، لأن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال. فقوله «وان من شيء الا عندنا خزائنه» اشارة إلى كون مقدوراته غير متناهية، وقوله «وما ننزله الا بقدر معلوم» اشارة إلى أن كل ما يدخل منها في الوجود فهو متناه، ومتى كان الخارج منها إلى الوجود متناهيا. كان لا محالة مختصا في الحدوث بوقت مقدًر، وكان مختصا بحيّز معين، وكان مختصا بصفات معيّنة، وإذا كان كذلك كان اختصاص تلك الأشياء المتناهية بذلك الوقت المعين والحيّز المعين والصفات المعينة بدلا

1) الرازي : كتاب الأربعين ص 237، ص 238 يقول ما نصه : ان ارباب الملل يخالفوننا في هذه المسألة ولو أطنبنا في شرح المذاهب وأبطالها لطال الكتاب إلا أنا هٰهنا نكتفي بالاختصار فنقول ان علة صحة المقدورية (أي قدرة الله) هي الامكان . والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات، وكل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى. وان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات.

* سـورة الحجر . الآية 21 .

عن أضدادها لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص وتقدير مقدر، لأنّا بينّا أن المراد من قوله تعالى (وما ننزله الا بقدر معلوم) الإحداث والإبداع والإنشاء والتكوين، وهذا يقتضي ان يكون حصول تلك الخزائن عند الله متقدما على حدوثها ودخولها في الوجود»(1).

فوجود الأشياء، وإحداث الصفات في الماهية تأتي في مرحلة لاحقة بعد أن تتقدمها مرحلة الإبداع والإنشاء والتكوين عند الدخول في الوجود.

ثالثا : أصل العدم

ان مسألة الوجود مربوطة عند الرازي بمسألة الإثبات والنفي. فكل شيء ثابت يكون في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه فيكون ثابتا في الذهن.

والعدم هو النفي المحض، ليس له امتياز يتميز به عن الوجود.(2) فالماهية مرتفعة تماما عن العدم، لأنه ليس بثابت في الخارج وغير متصور في الذهن.

يقول الرازي «لو سلمنا إمكان تصور العدم، لكان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود، يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود، لكن ذلك محال. لأن كل هوية يشير العقل اليها، والعقل يمكن أن يرفعها، وإلا لم يكن له مقابل، وكان يلزم أن يكون للعدم مقابل، وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل»(3)

---

1) الرازي : تفسيره مفاتيح الغيب، ج19 ص 174 ــ 175 .

2) الرازي: كتاب الأربعين، ص 275، يقول مانصه «إن اصحابنا يقولون الشيء إذا عدم فقط بطلت ذاته وصار نفياً محضاً وعدماً صرفاً ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية، ثم إنهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به أحد من طائف العقلاء إلا أصحابنا.» ويصرح في المصدر السابق ص 59 . فيقول: المعدوم إما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود، جائز العدم. أما الممتنع فقد اتفقوا على أنه محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشيء.

3) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 30.

ويقــرر صراحة ان أصل العدم غير متميز عن غيره. ولذلك فتصور وجود العدم ممتنع، «لأنَّ المتصور لا بد وأن يميــز عن غيره، والتميز عن غيره متعين في نفسه، وكل متعيــن في نفسه فهو ثــابت في نفســه، فكل متصور ثــابت، فما ليس بثابت فغيــر متصور. فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا» (1).

وعلى هذا يستحيل – عند الرازي – الحكم على الماهية بالعدم. والهدف من التمسك بهذا الأصل يتمثل في الحكمين التاليين :

الأول : الحكم على أن المعدوم ليس بشيء (2).

الثاني : الحكم على امتنــاع خلــو الماهيــة عن الوجــود، أي أن الماهية هي موصوفية الشيء بصفة زائدة على معنى وجوده (3). وهكذا تكون الماهيــة صفة زائدة على الوجــود. وهذا الحكم الثــاني عند الــرازي – كما يقــول نصير الدين الطــوسي، «هو مذهبــه الذي يدعيــه في سائر كتبه» (4).

فهــو يصــرح : «ان موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين تكون حاصلة بالتمييز بين الوجود والصفة، إذن الماهية زائدة على الوجود» (5) والماهية مرتفعة تماما عن أصل العدم، أي أن الماهية مرتبطة بثبات وجود الشيء في الــوجــود.

---

1) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 30 : وانظر أيضاً يوسف كرم : العقل والوجود، ص 116 يقول : «اللاموجود غير معقول في ذاته، إذ ليس له ماهيــة ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور الا كنفي وجود أو عدم وجود. ولذلك فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود».

2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 32.

3) المصــدر نفسه، ص 33.

4) نصر الدين الطوسي : تلخيص المحصل، ص 67.

5) الرازي : محصل افكار، ص 33، ولمزيد التفصيل انظر للرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 23، الفصل الثالث (في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات).

رابعـا : أصل المـاهيـة

ان معنى الحدوث، هو الخروج من العدم إلى الوجود، وأصل الماهية، يكون مع خروج الشيء إلى الوجود، فالماهية هي الواسطة حالة الحدوث. (1)

وطالمـا أن الماهية انتقلت من العدم إلى الوجود، ووقع التغير، «فحـالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة، فظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن تكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصرف، وغير داخل إلى حد الوجود الصرف» (2)

ان القول بأن الماهية لا معدومة ولا موجودة لا يعني اطلاقا عند الرازي ارتباطها بالمعدوم، بل العكس هو الصحيح كما أوضحنا في أصل العدم، فالماهية لا تكون الا مع الوجود، وهي من الاعتبارات الذهنية. (3)

ولذا يلفت نظرنا العلامة نصير الدين الطوسي إلى أن أصل الماهية عند الرازي - باعتبارها الواسطة غير-موصوفة بالوجود ولا بالعدم، وهو اعتبار في التصور العقلي ليس له ثبوت في الأعيان.

الا أن الأمر الدقيق في أقوال الرازي يتمثل في أنه عندما يتحدث عن الماهية باعتبارها الواسطة بين العدم والوجود، يفسرها على اعتبار أنها حقيقة ثابتة تنشأ مع حالة الحدوث. فالماهية هنا مثل الحركة لا يمكن أن توجد الا في الزمان، فوجود الحركة لا يكون الا في الزمان، وكذلك وجود السكون، وبين

---

1) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 34. يقول الرازي أن «مسمى الحدوث صفة موجودة، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم. وإذا كانت الماهية موجودة كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود، فيكون موجودا مرتين وهو محال. وان كانت الماهية معدومة فهو محال، لأنه إذا كانت معدومة، كانت باقية في العدم، والبقاء على العدم يستحيل أن يتحقق به التغير من العدم إلى الوجود».

2) المصـدر نفسه، ص 35.

3) الرازي : كتاب الأربعين، ص 59.

زمان الحركة وزمان السكون واسطة، ومعنى الواسطة أن تكون الماهية ثابتة في الخارج، وثبوتها لا يكون الا حال اتصافها بالوجود، فتصور حالة العدم مستحيل مع الماهية.

«ان تصور النفي متأخر عن تصور الإثبات. فانك ما لم تتصور الوجود أولاً، استحال ان تتصور العدم، فإنك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود، فتصور الوجود غني عن تصور العدم، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود. فإذا كان الأمر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية حتى قدمنا النفي وأخرنا الإثبات» (1).

وان المقصود من أن أصل الماهية لا معدومة ولا موجودة هو أن نفسر بداية الماهية في الوجود. كعلاقة السكون بالحركة بحيث توضح لنا البداية في الحركة فنتصور أن في الماهية أجزاء تخرج للوجود على مراحل. تبدأ بماهية الإمكان، أي بإمكانية قبول خروجها إلى الوجود، ثم تلحقها بقية أجزاء الماهية في المراحل التالية من عملية الخلق والحدوث في الزمان، وهذه الأمور هي في الواقع اعتبارات ذهنية المقصود منها توضيح العلاقة بين الوجود والماهية عند مرحلة الخلق.

ويشرح الرازي الاعتبار الذهني فيقول: «ان كل ماهية، فإنّا اذا اعتبرناها بحدها وحقيقتها، فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم ان حد العلم ما هو؟ وحد الطبيعة ما هو؟ فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة. وهذا يقتضي انه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار» (2)

وتجريد الأشياء من الحقائق المادية هو من عمل الفكر، فيتصور الإنسان وجود الماهيات من وراء المتحيزات. (3)

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 53.
2) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، ص 7.
3) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 479 يقول ما نصه: «ان التصور من حيث انه غير التصديق من حيث انه تصديق، فعلي هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع، وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب، لأنه يجوز في العقل حصول هذه التصورات».

ان هذا الأصل الرابع هو كمفترق الطرق بين المفكرين المسلمين وغيرهم. ولذا يرى الرازي ان «هذه المقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفيـــة». (1)

ونظرا لإيمان الرازي بالمعرفة الروحية في إدراك حقائق الموجودات فيما وراء الظواهر المادية (أو فيما وراء الطبيعة)، فإن موقفه من الوجود والماهية يتحلى بأريحية صوفية يصعب على العامة تصور أبعادها، لأن إثبات موجودات وراء «المتحيزات» (2) يحتاج إلى قوة إدراك ووعي لا يتأتى لعامة الناس.

ومن هنا يمكن لنا أن نلاحظ الحكم المتميز الذي حكم به الرازي على معنى الوجود وعلاقتـــه بالماهيـــات.

---

1) الرازي: كتاب الأربعين، خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية ص 480 يقول ما نصه: إذا دلت الدلالة على أن التعييـــن الذي به الامتياز غير داخل في المناط (العقلي) فحينئذ لم يبق إلا الماهيـــة، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع، ويسلب منها ذلـك الحكم في في موضع آخر، لزم اجتماع النفي والاثبات، وهذه المقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفيـــة».

2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 375. يقول ما نصه: «المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده،، أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم ان وراء المتحيـــزات موجودا خالقاً لها، وعلى هذا التقدير فالمجسّم لا يكون مقرا بوجود الإلـــه تعالى لأنه لا يثبت ما وراء المتحيزات شيء آخر، فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى. أما الفلاسفة والمعتزلة فإنهم مقرون بإثبات موجود - سوى المتحيزات - مُوجِد لها، فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات».

معنى الوجود وعلاقته بالماهية

لقـد خصص الرازي الباب الأول والثاني من كتابه المباحث المشرقية، والركن الثاني والثالث من كتابه المحصل(1) لبيان مفهوم الوجود وعلاقته بالماهية، وقدم البراهين على صحة نظرته من خلال نقده لآراء الحكماء والفلاسفة وبعض المتكلمين.

وأثبت ان «ما لا يكون له هوية لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلا »(2) و«ان لكل شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاته »(3) ثم أكد أن «حقيقة الوجود زائدة على الماهية »(4).

وقد أجزل القول في شرح تقسيم الماهيات فأوضح : «ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة، والمركبة هي التي تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمـور، والبسيطة لا تكون كذلك... »(5) وان «أجزاء الماهية اما تكون متداخلة أو متبـائنـة »(6).

انـنـا إذا اعتبرنا خصوصيات الماهية، فلا يمكننا ان نحكم عليها من حيث هي هي بالثبوت، لأن الثبوت في جهة الاشتراك، (أي في جهة الوجود)، وهي غير داخلة في جهة الإمتياز (أي في جهة الماهية)، بل تلك الخصوصيات من حيث هي ليست ثابتة.(7)

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1 (الباب الأول في الموجود)، ص 10 ـ 47 (الباب الثاني في الماهية)، ص 48 ـ 79 . ايضاً أنظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخريـن (الركن الثاني، ص 65 ـ 97، والركن الثالث، ص 147 ـ 188 .

2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 48 .

3) المصدر نفسه، ج 1، ص 51 يكرر نفس الفكرة في كتابه الأربعين ص 56 .

4) المصـدر نفسه، ص 50 .

5) الرازي : المباحث المشـرقية، ج 1، ص 51، ص 59 .

6) المصدر نفسه، ج 1، ص 59 .

7) المصدر نفسه، ص 67 .

اذن نستطيع ان نقول بأن أول ملاحظة نستخلصها من علاقة الوجود بالماهية تتمثل في أن الوجـود ثابت والماهيــة ليست ثابتة وهذا يدل على أن الماهيــة مغايرة لمفهوم الوجود. ولذا يقول الرازي : «ان الماهية التي توجد في الأعيان، ولا تكون معقولة لعاقل؛ فحقيقتها حاصلة، أي أن وجودها حاصل، ولكن ماهيتها غير حاصلة في الذهن.. فالشك في أن الوجود هل هو ثابت، ليس شكا في ثبوت وجود آخر له؛ بل في أنه : هل هو ثابت لماهيته أم لا؟ وذلك يقتضي ان يكون مغايرا عن مفهوم وجـوده» (1).

«والماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر، ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها... فان الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا لا ثابتة» (2).

ويقــرر الرازي ان الشك في ثبوت الماهية يقتضي مغايرتها للوجود، لأن الشيء الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم، وما يقبل العدم لا يكون موصوفا بإمكان الوجود والعدم معا. والموصوف بالإمكان هو الحادث أبدا. وذلك الإمكان يتحقق حال وجوده؛ «فقبل حصول الوجود كان محكوما عليه بالإمكان، فهو مغائر للوجود الذي لم يكن محكوما عليه بالإمكان» (3) على حد تعبير الرازي.

إذن، فالملاحظة الثانية التي نستخلصها من علاقة الوجود بالماهية عند الرازي تتمثل في أن معنى الوجود لا يحمل صفة الإمكان. لأن الإمكان صفة من صفات الماهية. وعن طريقه تدخل الأشياء إلى الوجود، ولذا فلا يوصف الشيء بالإمكان الا عند انتقاله من حالة النفي المحض إلى حالة الوجود. أي أنه قبل وجوده كان ممكنا بالنظر إلى مستقبل الدخول في الوجود. فالإمكان مثل تذكرة الدخول يدخل بها الشيء إلى عالم الوجود. (4)

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 27 .
2) المصدر نفسه، ج 1، ص 21 . ولمزيد التفصيل انظر : كتاب الأربعين، - في إعادة المعـدوم، - ص 275 - 279 .
3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 28 .
4) الرازي : المحصل، ص 75 وانظر : أيضاً الرازي : كتاب الأربعين : ص 237 - 244 .

ويجب التأكيد على أن الإمكان ـ حسب تفكير الرازي ـ جزء من أجزاء الماهية، ينتهي دوره حال دخول الشيء في الوجود، ثم تبدأ أجزاء الماهية الباقية في تلقي صفات التمايز والمغايرة عن غيرها في الوجود من الله الخالق الباريء الذي يربي الأشياء لغايات محددة.

وهكـذا يمكن القول ان علاقة الإمكان بالماهية علاقة مرحلية، فالإمكان مرحلة أولى يبتديء بها الشيء مراحل اكتساب الصفات والحقائق التي تشكل في مجموعها مفهوم الماهية في الوجـود.

بعد الملاحظة الأولى التي تشير إلى أن مفهوم الوجود ثابت بينما الماهيـة متغيرة، تأتي بعدها كنتيجة الملاحظة الثانية باعتبار ان سبب التغير في الماهية هو الإمكان، يقدم الرازي بقية مظاهر الاختلاف بين الوجود والماهية التي تتفرع من الملاحظتين السابقتين في ستة أدلة تبين أنواع التباين في الجنس والفصل والتقسيم والحالات المميزة كل منهما فيقـول:

1 ـ لو كان الوجود جنس الماهية، لكانت الأمور المتخالفة الداخلة في الأشياء الموجودة انما تمتاز بعضها عن بعض بفصول مشتركة نميز بها الأشياء. وما به الامتياز يجب أن يكون موجودا حتى تميز موجودا عن موجود. وتميز موجوداً عن موجود يكون بالمـاهيـة.

2 ـ ان فصل الموجودات بالأجناس بماهية الجنس لا يتحقق ما لم نفرق بين الوجود والماهيـة.

3 ـ لو كان الوجود جنس الماهية لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل، فيكون الواجب مركبا من الجنس والفصل معا، فيكون الواجب متعلقا بجزئية، فيكون لولا الجزءان لم يكن الواجب موجودا، فيكون الواجب لذاته ليس واجبا لذاته وهذا خلف.

4 ـ الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي. اذ الواجب أولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العَرَض، وكل ما كان محمولا على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنسا لما تحته.

5 ـ ان الوجود لو كان غير مستقل عن الماهية، فان العَرَض الذي كان جزؤه جوهرا فوجب أن يكون العرض جوهرا، وهذا خلف..

6 ـ تعقل الماهية مع جهل الثبوت لتلك الذات يعرفنا ان الماهية غير داخلة في الذات (1).

ويتضح من الأدلة السابقة موقف الرازي من تباين الوجود عن الماهية، واعتقد ان الهدف من عرض مظاهر الاختلاف في علاقة الوجود بالماهية، يتمثل في إبراز صلة الذات الإلهية بالأشياء، وكيفية إيجاد الله تعالى لها وفق علمه وقدرته وحكمته.

لأن هذا الموقف يجعل الوجود منقسما إلى قسمين، قسم يخص الواجب بذاته ووجوده عين ذاته، وقسم ثان يخص كل ما سواه تعالى من الممكنات المركبة من وجود وماهية، فيبقى على أساس هذا التقسيم كل ما سوى الذات الإلهية مفتقرا دائما وأبدا إلى موجد يوجده ومرب يربيه لغاية معينة في مدة محددة.

فالواجب، كما يحدد معناه الجرجاني: «ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، فالله تعالى هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلا» (2).

فالموجود الواجب (الله تعالى) هو الذي «لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، وما يكون الوجود لسواه الا فائضا عن وجوده» (3) على حد تعبير ابن سينا، والرازي يكرر نفس المعنى فيقول: «اعلم ان الممكن له أمران (أحدهما) انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود، ولا اقتضاء العدم (وثانيهما) ان له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير، وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم» (4)

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 28، ص 30.
2) أبو الحسن علي الجرجاني: التعريفات، ص 130.
3) ابن سينا: رسالة الحدود ص 79، من المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ج2، ص 541.
4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 114.

والغرض من وضع مسألة الوجود بهذا التقسيم هو التأكيد على ان «الواجب الوجود هو الضروريّ الوجود، والممكن هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجــوده ولا في عــدمه» (1).

لــذا فالأدلة الستة السابقة تقصد ابراز فاعلية الذات الإلهية في إبداع وخلق معنى الوجود لكل ما عــدا هذه الذات، وإن معنى الوجــود في الممكنات معنى مكتسب من فيض الله تعالى.

والذي يدل على ذلك هو أن الرازي يصل على أساس هذا التقسيم إلى «أصلين تتشعب منهما جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد» (2) على حد تعبيره. «فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته، ومستغن في وجوده عمن كل ما سواه، واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته إلى ايجاد الواجب لذاته، قائم بذاته، وسبب لتقوّم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده» ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل في علم التوحيد. (3)

فالأصل الأول يحدد مفهوم وجود الله تعالى من ذاته، ولا حاجة في وجوده لغيره. والأصل الثاني يجعل معنى وجود كل ما عداه سبحانه يقوم في ماهيته ووجوده على حقيقة وجود الله تعالى وماهيته المخصوصة.

وهكــذا تظهر علاقة الوجود بالماهية على مستويين مختلفين، مستوى العلاقة الفريدة الواحدة لوجود ذات الله تعالى وماهيته المخصوصة المتميزة بالتوحيد المطلق. ومستوى العلاقة الدائمة بين معنى وجود الممكنات ومراحل الماهيات قبل وبعد الدخول في الــوجود.

لقــد أكد الرازي عدة مرات أن ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات (4). وان «ماهيته غير مركبة» (5)، وانه تعالى «ليس بمتحيز ولا يتحد بغيره ولا

1) ابن سينــا : النجــاة، ص 366 .
2) الرازي : التفسير الكبيــر، المجلد الثاني، ص 307
3) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 308 .
4) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 154 . وانظر أيضاً: كتاب الأربعين ص 84 .
5) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 156 .

يحل في شيء »(1)، وانه سبحانه « ليس في شيء، ولا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى »(2)، ومع ذلك بقيت علاقة الوجود بالماهية عقدة لا تنخل بين العديد من معارضي الفخر الرازي في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر.

ولقد حاولتُ جاهدا ان استقصي الأسباب التي أدت إلى عنفوان المعارضة والنقد اللاذع لموقف الرازي من وجوب التفريق بين مفهوم الوجود ومعنى الماهية .. فوجدت الفكرة في حد ذاتها واضحة في أقوال الرازي. بل من دقة تفكيره وضع أربعة لوازم تقتضي التفريق بين الوجود والماهية في الذات الإلهية. فقال: « ان واجب الوجود أحد، وأنه قائم بذاته، وكونه قائما بذاته يستلزم أمورا:

(اللازم الأول) ان لا يكون عرضا في موضوع، ولا صورة في مادة، ولا حالا في محل، لأن الحال مفتقر إلى المحل، والمفتقر إلى الغير لا يكون قائما بذاته.

(اللازم الثاني) إذا كان قائما بنفسه لا بغيره، كانت حقيقته حاضرة عند ذاته، ، فوجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته، فاذن ذاته معلومة لذاته، وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره.

(اللازم الثالث) لما كان قَيُّومًا لكل ما سواه، كان كل ما سواه مُحْدَثًا.

(اللازم الرابع) انه لما كان قَيُّومًا لكل الممكنات، استندت كل الممكنات اليه »(3)

---

1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 158 .

2) المصدر نفسه، ص 160، لمزيد التفصيل انظر للرازي: كتاب الأربعين في أصول – المسألة السابعة – في أن الله تعالى ليس بمتحيز ص 104 ، والمسألة الثامنة في أنه تعالى ليس في مكان ولا جهة ص 106 . والمسألة التاسعة – في أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته في شيء، ص 118 .

3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 308 .

وقد طَبّق هذه اللوازم الأربعة فانتهى إلى أن معنى وجود الله تعالى مجدد من أية عوارض، فبلغ بالفكرة ارفع درجات الواحدنية المطلقة (1) التي تمنع حصول أي تصور أو تعقل لمعنى هذا الوجود وماهيته فقال :

«فهو سبحانه أرفع الموجودات في جميع صفات الكمال والجلال، أما في أصل الوجود فهو أرفع الموجودات لأنه واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن تحتاج إليه، واما في دوام الوجود فهو أرفع الموجودات لأنه واجب الوجود لذاته، وهو الأزلي والأبدي والسرمدي، الذي هو أول لكل ما سواه، وليس له أول، وآخر لكل ما سواه وليس له آخر. واما في العلم فلأنه هو العالِم بجميع الذوات والصفات والكليات والجزئيات. كما قال : «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاَّ هو»(*). وأما في القدرة فهو أعلى القادرين وأرفعهم، لأنه في وجوده غني عن كل ما سواه، وكل ما سواه فإنه محتاج في وجوده إليــه» (2) .

وشرح سبب هذا الموقف فقال : «ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله، بل رغب في الفكر في أحوال مخلوقاته وفي ما قاله عليه الصلاة والسلام : تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالــق. والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، أما التفكر في الله الخالق فهو غير ممكن البتة. فإذن لا يتصور حقيقته الا بالسلوب فنقول : انه ليس بجوهر، ولا عَرَض ولا مركب، ولا مؤلف، ولا في جهة، ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها» (3).

وعندما وقف على أن حقيقة وجود الله تعالى مخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها أدرك صعوبة الموقف فقال : «ان علمنا بوجود الشيء اما أن يكون

---

1) الرازي : كتاب الأربعين، المسألة الحادية والعشرون – في أن صانع العالَم سبحانه وتعالى واحد، ص 221 – 227 .

* ســورة الأنعــام الآية 59 .

2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد السابع، ص 293 .

3) الرازي : التفسيــر الكبير، المجلد الثالث، ص 118 .

ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال بوجود الإله ضروري لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّا لا نعرف وجود الله بالضرورة ، فبقي أن يكون العلم نظريا ، والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ، ولا دليل على وجود الإله الا هذا العالَم المحسوس»(1).

ثـم أضاف يُنبهنا إلى أن معرفة التمييز بين وجود ذات الله وماهيته مسألة دقيقة قد توقعنا بسببها مظاهر المحسوسات في الغلط «فقال : إذا عرفت هذا فنقول : إنَّا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية ، انما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلـط »(2).

ومع ذلك كله فإن ابن تيمية اتهم الرازي : « بالجهل » ، وابن رشد « بالخطأ » ، كما ان محمد صالح الزركان - وهو من الباحثين المحدثين - يرى أن موقف الرازي من مسألة الوجود والماهية وصلتها بالذات الإلهية مضطرب متبـدل (3) ، ويرى أحمد محمود صبحي ان اقوال الرازي في الوجود وعلاقته بالصفة - هي عبـارة عن « تلاعب بالألفاظ » (4).

وقبل أن استعرض هذه المواقف رأيت أن أقدم بعضا من أقوال الرازي التي أعتقد أنها كانت السبب في النقد الجارح حتى نلتمس الدوافع التي دفعت الرازي لمثل هذا الموقف الدقيق، وهو موقف اعتبره من أهم مواقف الرازي من الذات الإلهية.

ان الفكر القديم لا يميز بين الوجود والماهية ، فأرسطو (مثلا) يوحِّد بين الوجود والماهية في جميع مراتب الموجودات ، ويعتبر ان جميع الأنواع موجودة بذاتها منذ الأزل ، فالموجودات ثابتة أزلا وأبدا ، ولم يخلقها خـالق ، ولم يصنعها صانع ، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود (5).

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 92 .
2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، المقدمة السادسة ، ص 59 .
3) الزركان : فخر الدين الرازي : ص 170 - 173 ، يوضِّح اضطراب وتبدل افكار الرازي في هذه المسألة .
4) أحمد محمـود صبحي : في علم الكلام ، ص 731 .
5) يوسف كـرم : العقل والوجود ، ص 163 .

وهنــا يجب أن نلاحظ ان افلاطون أول من التفت إلى الاختلاف بين الوجود والماهية، وذلك لأنه يؤمن بوجود الله الصانع، ولكن دون أن يبين ما يستتبع هذه المسألة الدقيقة عند التمييز بين الماهية والوجود.

فالفكر اليوناني على العموم لم يعرف فكرة الإيجاد والخلق بإخراج الأشياء من النفي المحض إلى الوجود، فالإله عندهم لا يمنح مطلق الوجود، بل يطبع في المادة الموجودة بذاتها اشباحا للمثل. ولذلك نلاحظ ان ابن رشد تحدث عن «أزلية المادة»(1) وقال «ان الوجود في البسيط (أي الله تعالى) هو نفس الماهية، والوجود هو صفة، هي الذات بعينها، ومن قال غير ذلك فقد أخطأ»(2).

وكذلك أصحاب وحدة الوجود لا يقولون بتمايز الوجود والماهية الا في الذهن فقط، لأنهم في الأصل لا يميزون بين الخالق والمخلوق إلاّ تمييزًا ذهنيًّا.

بينما موقف الرازي على عكس ذلك كله فهو يقول: «انه لا خالق غير الله تعالى، فسبحانه تعالى جعل الخالقيَّة صفة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات، وكل صفة هذا شأنها فانه يستحيل وقوع الشركة فيها، وبهذا الطريق عرفنا ان خاصية الإلهية هي القدرة على الاختراع»(3) والاختراع هو إخراج الشيء من لا شيء دون مثل أو مادة سابقة كما أوضحنا في الفصل السابق.

ولذا اعتقد ان الدافع الأكبر لموقف الرازي الدقيق من التمييز بين الوجود والماهية، وتحديد نوعية العلاقة بينهما، هو إبراز مكانة الله تعالى كمبدع وكخالق للوجود الذي لم يكن، وانه بحكمته وقدرته سبحانه أخرج الموجودات من العدم، بدون مثل ولا مادة أزلية ولا اضطرار اليه، بل بالعكس أبدعه إبداعــا بإختياره ومشيئته، ثم بعد أن أوجده بارادته خلق فيه خصوصيات الماهية، ثم يستمر بفيض رحمته في تربيته وهدايته لغاية محددة.

1) محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود. فصل أزلية المادة ص 67.
2) يوسف كـرم: العقل والوجود، ص 267 – 269.
3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثامن، ص 435.

فالفكرة إذن تخدم عقيدة الإنسان في تقدير الله سبحانه حق قدره، وتعظيم مكانة الذات الإلهية، ولذلك نجد الرازي يفسر قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»(*) وقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»(**) وقوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم»(* * *)

فيقول: «واعلم أن الناس يظنون ان هذه الآيات دالة على المبالغة فى القرب. وعندي ان قرب الله أعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات، وبيانه أن ماهيات الممكنات اتصلت بإيجاد الصانع أولاً، ثم بواسطة ذلك الإيجاد حصل لها الوجود، فقُربها من إيجاد الصانع أشد من قربها من وجودها، بل ها هنا ما هو أدق منه، وذلك لأنه ظهر عندنا أن الماهيات انما تكونت في كونها ماهيات وحقائق، بتكوين الصانع وايجاده، فيكون ايجاد الصانع لتلك الماهيات متقدما على تحقق تلك الماهيات، فيكون قرب الصانع منها أتم من قربها من نفسها»(1)

والسبب في مثل هذه الدقة الاعتبارات الروحية التي يتحلى بها الرازي حتى يعي بوعيه الصوفي ان الماهية أقرب لله تعالى من حقيقة وجودها «لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها، فهي لا بد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى» (2) «فالله سبحانه أقرب إلى كل ماهية من وجودها»(3) كما يقول الرازي.

ان مواجهة التفكير المادي بالمشاعر الروحية هي العقدة التي لا تنحل بسهولة عند محاولة فهم مقاصد ودوافع موقف الرازي في مثل هذه المسائل الدقيقة، ومن أجل هذا اضطر الرازي إلى أن يترك الاعتبارات الروحية ويحاول أن يستخدم

*) سورة الحديد، الآية 4.
**) سورة ق، الآية 6.
***) سورة المجادلة، الآية 7.
1) الرازي: لوامع البينات، ص 299.
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني ص 372.
3) الرازي: تفسيره مفاتيح الغيب، ج29، ص 214.

الاعتبارات المنطقية والمقاييس العقلية لتأكيد تباين الوجود والماهية، فدفعه هذا الطريق إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب فكان من المنافذ التي انطلقت منها أسهم النقد الجارح لصفاء ونقاء موقفه من علاقة الوجود والماهية.

ان الرازي يقول في كتابه المباحث المشرقية ان هناك أربعة أوجه تميز الوجود عن الماهية وهي:

«(الأول) ان الوجود مشترك فيه بين الماهيات، ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات بمشترك فيه بين الماهيات.

(الثاني) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر. وبالجملة لا يكون الحمل والوضع ها هنا الا في اللفظ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغائر للجوهريّة.

(الثالث) ان الوجود غني عن التعريف، والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف؛ فالوجود غير الماهية.

(الرابع) ان الوجود مقابل للعدم، وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الأحكام، فالوجود مغائر للخصوصيات»(1)

وفي كتابه المحصل يحدد نوعية العلاقة بين الوجود والماهية في ثلاثة أمور هي:

1 ـ «الفاعل. واجب الوجود الله سبحانه وتعالى.

2 ـ المفعول. ممكن الوجود المعلول حامل الماهية.

3 ـ كيفية ونوعية ايجاد الموجودات، ما لم يكن أزليا وجب ان لا يكون أبديا، لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم، وذلك القول من لوازم تلك الماهية»(2)

---

1) الرازي: المباحث المشرقية ج1، ص 30.

2) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 136 ـ 137.

يتضح لنا من خلال النصين السابقين ان الرازي بعدما أكد استحالة الاستدلال بالخلق على الخالق على نعت المماثلة. وان حقيقته المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها،(1) وان معرفتنا للذات الإلهية معرفة عرضية، وان محاولة معرفته معرفة ذاتية توقعنا في الغلط(2). تحدث عن الوجود والماهية في الواجب والممكن معا. وكأن ما ينطبق على الممكنات يجوز تطبيقه على واجب الوجود من هذه الناحيــة.

ومن البين انه لا يمكن أن يغيب عن الرازي أمر التباين البعيد بين المستويين مستوى الواجب الوجود، ومستوى الممكن الوجود، بيد أن أدوات الفلسفة والمنطق تحمل الباحث في هذا المجال الدقيق على اعتماد العالَم المحسوس لإثبات حقيقــة واجب الوجود. فلا عجب في أن ينتهي إلى ذلك.

فعندما يقرر الرازي: «ان العلم النظري لا يمكن تحليله الا بالدليل. ولا دليل على وجود الإلــه إلا هذا العالَم المحسوس»(3) يكون من المقبول أن يندفع الرازي مدافعا عن موقفه الدقيق قائلا: «فاما أن نقول وجود الممكنات نفس حقائقها، أو نقول أنه زائد على حقائقها، فإن كان الحق هو الأول لم يكن الوجود مشتركا بين الأشياء. وإذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك في وجــود الباريء»(4).

والواقع ان مثل هذه الأقوال تفرضها منهجية البحث نفسه حيث لا منهجية ســواهــا.

وتتضح هذه المنهجية من موقف الرازي حين خاطب جمعا من العقلاء الذين يذهبون إلى أن تأثير الذات الإلهية في إعطاء صفة الوجود فقط. ولا تذهب فاعليتــه إلى الماهية فقال:

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 118.
2) الرازي: التفسير الكبير المجلد الأول، ص 59.
3) المصــدر نفسه: المجلد الأول، ص 92.
4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 44.

«ان قبول القول بأن من صفات الماهية الوجود كأمر قائم بنفسه بدون نقد ولا رفض هو اقرار استحالة جعل هذا الأمر أثرا للفاعل»(1).

فالرازي قد اندفع للنقد، ونهض رافضا القول الذي يحدد من ابعاد فاعلية الذات الإلهية فتجعل السواد موجودا فقط، ولا تذهب إلى أن فاعلية تعالى في الماهية فتجعل السواد سوادا «فيلزم نفي التأثير والمؤثر أصلا»(2) على حد تعبير الـرازي.

ولذلك نلاحظ ان الرازي دائما يجادل عقلاء قومه في هذه المسألة، ويحاول جاهدا بالأدوات المنطقية والأساليب الفلسفية المحدودة على سعتها أن يبرر سلامة القول بأن صفة وجود الباريء زائدة على حقائق ماهيته، فيقول: «ان الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر، والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هو الوجود، بشرط سلبه عن الماهية، وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر. وحقيقته غير معلومة فإذن حقيقته مغايرة للـوجـود»(3).

وكـل دارس لعلم الكلام يدرك أن قضية صفات الله، هل هي زائدة على حقيقة ذاته أم لا، من القضايا التي وقع فيها الكثير من الجدل والخلاف. ولذا فإن اندفاع الرازي لنقد عقلاء قومه يرجع في الواقع إلى جدلية عصره.(4)

وعلى سبيل المثال يقول الرازي في كتابه المحصل: «أنا لا أعرف حقيقة ذات الله تعالى، وحجة المتكلمين منا ومن المعتزلة: انا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلا بد أن نعلم ذاته»(5) ثم يضيف قائلا «ان المعلوم عندنا منه سبحانه السلوب. كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب ما عداها منها، وكذلك المعلوم عندنا منه سبحانه الاضافات كقولنا قادر عالم، فلا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات، لأن المعلوم عندنا من

---

1) الرازي: تفسيره مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208.
2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 34.
3) المصـدر نفسه، ج 1، ص 44.
4) انظـر الفصل الأول من هذا البحث، ص 31 – 35.
5) الرازي: المحصل، ص 188.

قدرة الله انه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة، فماهية القدرة مجهولة، فظهر أن ماهية صفات الله غير معلومة لنـــا.

«وانـــا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن احد هذه الثلاثة، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا (1)

إذن، فالموقف الأصلي للرازي ان الماهية في الذات الإلهية غير معلومة، وان وجوده الذي نعرفه لا يمكن أن نعقله أو نتصوره لأنه كما يقول الرازي: «من المعلوم أن الخالق لابد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيِّز، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته، وذلك محال» (2).

فعدم التصور لحقيقة الله هو الذي يشكل الصعوبة في الموقف الأصلي، وليس للرازي امام يقينه باستحالة ذلك التصور الا أن يحاول مجادلة حكماء عصره بأدوات المنطق فيقـــول:

1 ـ «ان الماهية مقتضية للإمكان، واقتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود. فالإمكان هو قبول العدم والوجود، وهذا يعني ان الإمكان جزء المـــاهيـــة.

2 ـ ان جزء الماهية لو كان موجودا كان وجوده سابقا على وجوده كلـــه، وهذا حكم حاصل له قبل الوجود، وجزء الماهية من العوارض لا بشرط الوجود.

3 ـ ان الإمكان لا يكون في مفهوم الوجود، ولكن في الماهية فقط، لأن الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم، فلا يعرض له امكان الوجود والعـــدم»

1) الرازي: محصل افكار المتقدين والمتاخرين ص 188.
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 93. لمزيد التفصيل انظر: كتاب الاربعين (المسألة العشرون ـ في بيان ان كنه حقيقة الله هل هو معلوم للبشر أم لا) ص 218ـ220.

وهذا يقتضي أن يكون الإمكان نسبة للماهية، فيستحيل إذن نسبة الإمكان إلى الوجوب، وهذا يعني أن الماهية لا تؤثر في الوجود بالوجوب أبدا، ولما بطل تأثير الماهية في الوجود علمنا ان وجوده غير تابع للماهية »(1)

ويضيف قائلا : «ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه موجودا، وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته، فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل لوجوه أربعة :

الوجه الأول : ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود، مغاير لمفهوم كونه مقارنا لماهية أخرى أو غير مقارن لها. فان اقتضى هذين القيدين، فأما أن يقتضي التجرد عن الماهية أو العروض للماهية. فإن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون غير مقارن للماهية، وهذا يؤدي إلى القول بأن وجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف. وان اقتضى العروض للماهية، فوجود واجب الوجود - أيضا - عارض للماهية.

الوجه الثاني : لو كانت حقيقة الله تعالى هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر، لأن الوجود أوّلي التصور، والقيد السلبي أيضا معلوم، فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم، وحقيقته غير معلومة، فإذن حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي.

الوجه الثالث : ان كون الباريء تعالى مبدأ لغيره، اما أن يكون لوجود بشرط التجرد عن الماهية لزم أن يكون القيد عدميا داخلا في علة الموجود، لأن التجرد قيد عدمي وهذا محال.

الوجه الرابع : اتفقوا أن الوجود العيني نفس الكون في الأعيان، والكون في الاعيان أمر إضافي غير مستقل، ولا يمكن الحكم عليه بأنه ثابت أو لا ثابت، بل الحكم بهذه الأمور انما يتناول الماهيات، فإذا كان الوجود

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 40.

كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود غنيا عن السبب مستقلا بنفسه »(1).

ومن خلال نقده لمذاهب الحكماء يمكن أن نلاحظ موقف الرازي انه جعل لوجود الله تعالى حقيقة تختلف عن ماهيته لاعتبارات القاعدة المنطقية التي تحكم على أن كل الموجودات - بما فيها الذات الإلهية - لا بد أن تكون لها ماهيات.

وانه عندما أراد أن يطبق هذه القاعدة المنطقية اضطر إلى أن يجعل لها اطارا خاصا، يقوم على تأكيد وحدانية الذات الإلهية المطلقة، فأثبت أن الوجود الواجب للذات يستحيل أن يكون تابعا لماهية (2). وذلك للابتعاد تماما على أن تكون ذات الله تابعة لأي شيء. اما أن تكون الماهية تابعة فهذا مقبول عنده، لأن خصوصية الماهية بهذه الطريقة تكون معلولة الوجوب. فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها.

فواجب الوجود من خصوصية ذاته أن يكون واحدا، ويترتب على هذه الوحدة المطلقة في الذات الإلهية خصوصية ذات ثابتة، وعلى هذا نفى الرازي الكثرة عن واجب الوجود لأنه لا يجوز ان تكون له أجزاء تقوّم ذاته، حسية كانت أو عقلية، لأنَّ المركب محتاج إلى جزئه. وجزؤه غيره، والمركب محتاج إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته (3).

ولكن مع هذه الوحدة المطلقة في ذات الله تعالى، يضيف الرازي إليها أمورا غير متناهية فيقول: «انا إذا قلنا واجب الوجود واحد في ذاته، فلسنا نعني به انه يجب أن يكون واحدا في سلوبه واضافاته، وكيف نقول ذلك، وكل شيء فإنه مسلوب عنه أمور غير متناهية، ويضاف إليه أمور غير متناهية »(4).

1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 67 - 82.
2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 452.
3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 455
4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 458.

فالانتقال من فكرة الوحدة المطلقة إلى فكرة قبول السلوب والإضافات هي من المواقف التي ينتقل فيها الرازي من الاعتبارات العقلية إلى اعتبارات الرياضة الروحية التي تسمح له بتصور امكانية قبول الحقائق الثابتة لأفكار تبدو من الناحية الشكلية متناقضـة.

فمـن أجل هذا وقف ابن تيمية ينقد الرازي وينادي بأن اعتبار الماهية مغايرة للوجود مصدره التصور والتوهم، وليس في الحقيقة مطابقة لهذا التقسيم بين الوجود والمـاهية.

ويرى ابن تيمية ان كل قائل: «الإنسان مركب، وان له جزئين متباينين حيوان وناطق، وهو مركب منهما، كان جاهلا، بل هو شيء واحد موصوف بصفتين» (1)

ويضيف ابن تيمية ان «أصل خطئهم انه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فإن الذهن يتصور المثلث قبل وجوده في الخارج، وظنوا أن الماهية مغايرة للوجود، وهو صحيح إذا فسرت الماهية بما يتصوره الذهن واما ان يكون في الخارج مثلث له ماهية ثابتة في الخارج غير الشيء الموجود في الخارج، فهذا غلط بين. فإذا فهم هذا في صفة المخلوق، فالخالق أبعد عما سماه هؤلاء تركيبـا.

«فإذا قيل: ان الله سبحانه وتعالى حي عليم قدير، فهو موصوف بأنه الحي العليم القدير، وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه، فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من جزأين، ولا صفات مقوّمة تكوّن أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يدعي من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق، فهو في الخالق أشد امتناعا». (2)

والواقع ان الرازي يقصد في موقفه من تباين الوجود والماهية تعميق فكرة فاعليّة الذات الإلهية كما أوضحنا سابقـا.

---

1) ابن تيمية: الفتـاوي - الصفات والأسماء، - ج5، ص 335.
2) ابن تيمية، الفتاوي، الصفات والأسمـاء، ص 336.

ومن الواضح ان رد ابن تيمية على الرازي لا يستقيم لأنه أقامه على المماثلة بين الخلق والمخلوق وهو ما يرفضه الرازي اصالة .

ويتكرر نفس الموقف من الناقدين القدماء(1) والمعاصرين(2)، ولا حاجة لنا لزيادة اطالة هذا الفصل بتقديم مواقف الذين يرون(3) ان الوجود هو نفس الماهية ، فإن تعددت المواقف فالسبب واحد، ونكتفي بالإشارة إلى أن الأخذ بمنهجية الرازي هو الذي أوقع الزركان في التناقض لتقريره النواحي الشكلية من أقوال الرازي.

وقبل أن نوضح سلامة موقف الرازي من التناقض والتبدل - من مذهب الأشاعرة إلى المعتزلة وبالعكس، بحيث يبدو وكأن الرازي لا موقف له - كما يرى الزركان(4) يجب أن نلاحظ ما يلي :

أولا : ترتيب كتب الرازي تاريخيا مسألة لم يبت فيها بصورة قاطعة ، لذا فإن ترتيب أفكار الرازي وأزمنة تبدلها من مذهب إلى مذهب آخر ، مسألة تحتاج الى أبحاث جديدة.

---

1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج 1، ص 530 .
و انظر أيضاً كتاب الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص 274، 283.
«هو مابه كل موجود، وليس هو في نفسه شيء، فالموجود هو الماهية»
2) انظر أحمد محمود صبحي «في علم الكلام» ج 1 ص 730 ، ص 732 حيث يرفض موقف الرازي من الوجود وعلاقته بصفة القدم والحدوث .
3) انظر مواقف ابن رشد من الوجود ، محمد بيصار : فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، ج 2، ص 67 - 73 .
4) يرى محمد صالح الزركان في ص 173 من كتابه فخر الدين الرازي
أن الرازي في ابتداء حياته أيد المذهب الذي يرى ان الوجود هو الماهية .
- وانظر أيضاً تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) لسورة الأنعام (ج 12 ، من ص 142 ، إلى ج 13 ص 13) فيظهر بوضوح تناقض ما يراه الزركان

ثـانيا : أوقف الرازي حياته كلها لمعرفة الذات الإلهية بطريقتين اثنتين : طريق الحجة بالاستدلال العقلي، وطريق الرياضة الروحية، وكلاهما يسير بجانب الآخر في استدلالات الرازي حول حقيقة وجود الذات الإلهية.

ثالثـا : منهجية البحث نفسها هي التي فرضت على الرازي استخدام الأساليب المنطقية والمسائل الفلسفية مما دفعه إلى وضع مسألة الوجود والماهية في قوالب تضيق بها رحابة قدر الله تعالى.

لذلك يجب عند عرض مثل هذه المواقف، أن يضع الباحث اعتبار جدلية المسألة بين جمهور حكماء عصر الرازي وواقع الثقافة الإسلامية في القرن السابع الهجري.

ولـذا فإن الرازي حين صرح : «ان وجود صفة وجود الذات الإلهية زائدة على حقيقة ذاته تعالى»(1) قد عرضها بمنهجية البحث المتداولة في عصره لإثبات «فساد قول من يقول ان حقيقة الذات الإلهية هو الوجود»(2)

وخلاصة موقف الرازي، كما أوضحناه سابقا، اننا نعرف وجود الله تعالى معرفة نظرية. أما ذاتية حقيقته وماهيته فهي أمور غير معلومة.

ويبني الرازي موقفه على أساس أن «التصديق بشيء يسبقه تصور، وهذا التصور لا يكون الا إذا سبقه تصور آخر بالوجود أو العدم. وطالما ان علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، فإن علمه بالوجود يكون جزءا من علم وجوده»(3) فإذا عجز الإنسان عن معرفة الوجود الكل بسبب عجزه عن تصور ما يسبق هذا الوجود، فما بال حقيقة الذي يعطي ثوب الوجود لكل ما سواه من الموجودات العارية من الوجود.

ان الرازي يصور لنا الوجود كالثوب فيقول : «الوجود وارد من الخارج، فالوجود كالثوب المستعار، كالإنسان الفقير الذي استعار ثوبا من رجل غني،

---

1) الرازي : معالم اصول الدين ص 28، 29 . أنظر أيضاً محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 67، 70، وأيضاً أنظر : تفسيره مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208 – 214 .

2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1 ص 34 .

3) الرازي : المباحث المشرقية ج 1، ص 12 .

فإن الفقير لا يخرج بسبب ذلك عن كونه فقيرا، كذا الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي، وانما الوجود ثوب حصل لها بالعارية »(1).

إذن ننتهي إلى أن الوجود وعلاقته بالماهية، هو كعلاقة الإنسان الفقير الذي يستعير ثوبا من رجل غني، والفقير لا يخرج برداء الثوب عن كونه فقيرا، فكذلك كل ما سوى الله تعالى من الممكنات عارية عن الوجود، فقيرة دائما لفضله وفيضه «لأن الله تعالى الفاعل المؤثّر، هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودهـــا »(3).

وطالما ثبت بأن كل شيء موجود – سوى الله تعالى – قطعنا بأن من لوازم ماهيته قبول العدم والفناء، ذلك ان معنى الوجود والماهية في الذات الإلهيّة يختلف كل الاختلاف عن مفهوم بقية الموجودات.

وطالمـــا اتضح هذا الفرق المتميز الخاص بمعنى الوجود والماهية بين الله تعالى (واجب الوجود) وبين كل ما عداه من الممكنات، أمكن لنا أن ندرك قصد الرازي حينما تحدث عن الوجود والماهية في الذات الإلهية، ويمكن بالتالى أن نقرر سلامة موقف الرازي من التناقض في هذه المســألة.

---

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج25، ص 23 .

2) الرازي : لــوامع البينات، ص 299 .

3) الرازي : مفاتيــح الغيب، ج29، ص 210 .

4) الرازي : مفاتيــح الغيب، ج25، ص 23 ــ 24 .

الفصل السابع

إثبات وجود الله

الدليل الكوني

دليل الغائية

دليل الاختراع

أربع افكار في اثبات الالوهية

فكرة الانوار

فكرة تفاضل القوانين

فكرة أحسن الخالقين

فكرة الانسان

إثبات وجود الله

ان البحث في براهين وجود الله تعالى كان دائما هو المطلب الأول في الفكر الإنساني، باعتبار ان الله تعالى هو العلة الأُولى للوجود، فلا غرابة في أن يكون موضوع البحث في براهين وجود الله في الفلسفة مُعَنْونا بالفلسفة الأُولى من قِبَل أرسطو. وقدر عرَّفها بـ «انها العلم الوحيد الحر من بين العلوم كلها، لأَن غايته

فيه، ولا غاية له سوى نفسه»(1) فالبحث في هذه المسألة يختلف تماما في طرقه ومناهجه عن بقية المسائل الفكرية، وهذا التميز «الوحيد» الذي ينفرد به في براهين وجود الله تعالى، هو الذي طبع الدلائل المستمدة من التجارب الذوقية الروحية، ومن المباحث العقلية النظرية بطابع الغموض والعمــق.

ان هذه المباحث تسعى الى اثبات وجود اللامتناهي المطلق بلغة أو بوسيلة تعريف المتناهيات. وهذا ما جعل الرازي يقول صراحة ان الخوض في مباحث براهين حقيقة وجود الحق تعالى غير مسموحة للبشر. «لأن العقل في مثل هذه المباحث الصعبة كالعاجز القاصر، لأن عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية، والحق تعالى غير متناه، والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي»(2).

وقد أحسن الرازي التعبير عن مصدر العجز والقصور حيث قال: «ان اعظم الأشياء هو الله، واعظم الأشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم، فعلى هذا لا يعرف الله الا الله»(3). ثم قَدَّمَ أربعة عشر دليلا على استحالة البرهنة على وجود الله تعالى.

ويؤكد الرازي في هذا على استحالة تقديم براهين تثبت للفكر الإنساني حقيقة وجود الله تعالى، فيقدم دلائل تنفرد بطابع مميز «وحيد» باعتبار أن

1) عبد المنعم الحنفي: براهين وجود الله جل وعلا. ص 3.
2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 113.
3) المصدر نفسه، ج 1، ص 112.

« الفكر في الشيء مسبوق يسبق تصوره، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن. فالفكر فيه غير ممكن. فعلى هذا الفكر لا يكون الا في أفعاله ومخلوقاته»(1).

ومن ثم فلا يكون الحديث عن براهين وجود الله الا استدلالاً بالشاهد على الغائب، وهي غير كافية كبراهين يسعى القارىء إلى معرفتها ليتيقن من وجود الله تعالى، فهي كالمسالك يسلكها الإنسان ليتدرج في الفكرة بالروية والتدبر إلى أن يبلغ بفطرته وقدرته وطاقاته الروحية إلى الشعور «على سبيل الإجمال وليس على سبيل التفصيل والإحاطة»(2) بحقيقة ذلك الوجود المبهم.

والواقع ان البحث في ذات الوجود الإلهي ليس ميسورا على الفكر، حتى أن بعض المفكرين (من الوضعيين) طالبوا بإلغاء قسم الإلهيات من الفلسفة، ولكن الواقع أيضا أنك لا تستطيع أن تتوقف عن التفكير في حقيقة وجود الله تعالى «لأنك لا ترى شيئا من الكائنات والممكنات الا ويكون دليلا على وجوده»(3) كما يقول الرازي.

لقد سلك الرازي في تفكيره للبرهنة على وجود الله مسلكين، جلاّهما في قوله: «اعلم أن مثل هذه الدقائق لهما درجتان (أحدهما) أن يصل الإنسان اليها بمقتضى الفكرة والروية والتأمل والتدبر (والدرجة الثانية) أن تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية، وحالة وجدانية، لا يمكن التعبير عنها، وتكون نسبة الإدراك مع الذوق، إلى الإدراك مع الذوق، كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه»(4).

فالبراهين حسب الرازي على نوعين مختلفين:

أولهما: البراهين النظرية العقلية،

وثانيهما: البراهين الذوقية الروحية.

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 140.
2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 211.
3) المصدر نفسه، ص 212.
4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 215.

ونظرا لأهمية البراهين الذوقية عند الرازي، نبدأ بعرض افكاره باعتبار ان هذا النوع من البراهين أقرب لطبيعة فطرته وقدرته وتجربته الروحية، إذ يرى أن التفكر في هذه المسألة من عمل القلب(1)، ويعتبر أن وصول الإنسان إلى دقائق براهين وجود الله تعالى، هو أعلى المراتب «فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى، فيصير القلب مستنيرا بأنوار القدس، مستضيئا بأضواء عالم العصمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالَم الحدوث، وهذا المقام أعلى الدرجات»(2)

وأصحاب هذا المقام حسب الرازي هم «أرباب الألباب»(3)

وهم «العارفون الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية»(4) وهم المحققون، اما غيرهم وهم ليسوا من أرباب الألباب فهم المتوسطون ثم الظاهريون.

ويشرح الرازي حالهم من هذه البراهين ليبين الفرق بينهم: «قال المحققون ما رأينا شيئا الا ورأينا الله قبله، وقال المتوسطون ما رأينا شيئا الا ورأينا الله معه، وقال الظاهرون ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده»(5).

ويؤكد الرازي ان السالك لطريق البراهين الذوقية لا بد له في أول الأمر من تكثير الدلائل، فإذا استنار القلب بنور معرفة وجود الله، صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب، فالسالك في أول أمره كان طالبا لتكثير الدلائل، فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل(6).

ومن أجل هذا يقرر الرازي ان البراهين الذوقية لا تحتاج إلى دلائل لأن القلب يطلب التقليل من اللغة أي من وسيلة التعبير الاستدلالية.

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج13، ص 188.
2) الرازي: مفاتيح الغيب: ج 4، ص 206 ـ 207.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج12، ص 138.
4) المصدر نفسه، ج4، ص 208.
5) المصدر نفسه، ج29، ص 214.
6) المصدر نفسه، ج29، ص 211.

ويمكن جمع البراهين الذوقية فيما يسمى بالدليل الصوفي. وحصيلة هذا الدليل هو ارجاع كل شيء إلى الله تعالى، فلا شيء قبله أو معه أو بعده، فالبرهنة لا تكون فيه إلاّ بالقلب «لأن العقل انما يعرف الشيء إذا أحاط به، فكل ما استحضره العقل ووقف عليه فذاك يصير محاطا به، والمحاط متناهيا» (1) والذات الإلهية لا متناهية، فلا وجود للبرهان بالعقول المحددة.

وينتهي الدليل الصوفي إلى ابطال الدلائل العقلية، ولا يستخدم للدلالة على وجود الله تعالى اية براهين على الاطلاق، إذ: «كيف يصح التدليل على من هو عين الدليل، فسبحانه الله تعالى من أظهر الأشياء، بل هو عينها» (2).

فالله وحده هو الموجود الحق وهو عين برهانه (3) وكل ما عداه مظاهر، كالظل لا تظهر الا في حالة اشراق الشمس، فكل ما عدا الله تعالى «معدوم الوجود» وبرهانه «وَهْم» لا يقوم على شيء حقيقي، فلا سبيل إلى استحضار معنى وجوده تعالى الا بلسان القلب. ولذا يقول الرازي:

«وما وجود عالم المحسوسات بجانب وجود الله الا كوجود الظل مضافا إلى نور الشمس، ووجود الظل هو وجود اعتباري مجازي، وما سوى الله الواجب هو هباء في هباء» (4)

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 211.

2) يقول الرازي: «ربما كنا نظن ان نور الوجود ليس منه، بل وجود كل شيء له من ذاته، فظهر ان هذا الاستتار انما وقع من كمال وجوده، ومن دوام جوده، فسبحان من اختفى عن العقول لشدة ظهوره واحتجب عنها لكمال نوره» المصدر نفسه، ج 29 ص 212.

3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل الله والحقيقة، يقول ديكارت «أجل اني لا أفهم اللامتناهي، ولكنني متى علمت انه حاصل على جميع الكمالات التي أتصورها فهمت حق الفهم ان تمام الاحاطة باللامتناهي ممتنع على موجود متناه مثلي» ص: 73 ص 78 ويرى نقولا مالبرانش (1638 – 1710) «إن الله ليس مرئياً بفكره تمثله كما ذهب إليه ديكارت، إن هذا شأن سائر الأشياء، اما الله الموجود اللامتناهي فليس يُرى»

4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 223.

ويقرر الرازي ان مقامْ البرهان على وجود الله تعالى بالمسلك القلبي «مقام مهيب غامض عميق»(1) لا يمكن التعبير عنه (2)، «فليس عند عقول الخلق منـــه أثر»(3)

ولا يعني هذا أن الدليل الصوفي برهان يقصد منه إلغاء مكانة العقل في الشريعة الإسلامية، بل هو برهان يسلكه «خاصة الخاصة» كوسيلة للاقتراب من حقيقة وجود الله تعالى بطريقة مميزة؛ فالبرهان على وجود الله بالمسلك القلبي هو من أخص خصوصيات الرياضة الروحية عند المتصوفة الذين يركنون إلى أن المجاهدة لمعرفة الحقيقة الأزلية المطلقة بإلغاء كل الشواهد والأدلة الظاهرة (4).

فيظهر وكأن عقول الخلق قد ألغيت في الأعيان بينما الواقع - كما أوضحنا في فصل المعرفة الروحية - ان المسلك القلبي يقوم على القاعدة العقلية، ولكن المشكلة كما يفسرها د. مدكور «أن إدراك القلب مختلف عن إدراك العقل. إدراك الأول معرفة وإدراك الثاني علم. والمعرفة أسمى من العلم، لأنها حال من أحوال النفس، وتجربة تمتد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك، أي كشف عن عالم الباطن، في حين العلم يقف عند عالم الظاهر»(5) ولذلك فان القارىء لأقوال الصوفية يشعر أنه لا يفهم المتصوفة لأنهم «يتكلمون لغة لا عهد له بها» على حد تعبير ابن حنبل (6).

ننتهي إلى أن الدليل الصوفي الذي أدرجناه ضمن براهين وجود الله تعالى يصعب أن نضعه في اطار محدد المعالم في شكل برهان يقوم على قواعد يمكن أن نميزها من غيرها من الأدلة والبراهين النظرية اللاحقة، فالفكر الصوفي له لغة خاصة، فهو يصبغ الإدراك بألوان تتفاعل على قدر الفطرة ودرجة العلم ورفعة

الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 209.
2) المصــدر نفسه، ج 29، ص 215.
3) المصــدر نفسه، ج 29، ص 122.
4) الغــزالي: احياء علوم الدين، ج 3، ص 73.
5) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج 2، ص 72.
6) نقــلا عن كتاب: في الفلسفة الاسلامية، ج 2، ص 68.

الحالــة الوجدانية التي يكون فيها صاحب المسلك القلبي فهي «نوع من النبوغ والتميز بالحساسية»(1). والنبوغ أو «العبقرية الدينية» كما يقول عباس محمود العقــاد درجة يصعب أن تخضع للموازين الحسية العادية (2).

أما المسلك الثاني عند الرازي في البرهنة على وجود الله تعالى فهو مسلك البراهين النظرية القائمة على الاستدلال العقلي. «وهو فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة، إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها»(3)

ويرى الرازي ان الاستدلال يكون على ثلاثة أنواع:

«امــا أن يكون عقليا محضا، أو سمعيا محضا، أو مركبا منهما. اما العقلي فلا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم لا محالة كالاستدلال بالعلم على الحياة. أما السمعي المحض فمحال لأن خبر الغير ما لم يعرف العقل صدقة لم يفد، واما المركب فظاهر،»(4)

ومن خلال معنــى الاستــدلال (5) عند الرازي، نــلاحظ ان المسلك الثاني يقــوم على المعرفة غير المباشــرة بطريق التأمل والفكر. «وهو فعل

1) عبــاس محمود العقاد: «الله» بحث في فلسفة العقيدة الالهية ص 198.

2) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل، ص 193 يقول ما نصه: «المناجاة ليست بالأعضاء ويقول ابن سينــا إن المناجاة الحسية لا تصلح إلا بالنسبة لمن يحيط به مكان ويطرأ عليه زمان. اما الواحد المنزّه الذي لا يحيط به مكان، ولا يدركه زمان، ولا يشار إليه بجهة من الجهات، ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات... فمناجاته لا تكون مناجاة حسية لأنه غائب عن الحس غير مرئي. ومن عادة الجسم انلا يناجي ولا يجالس إلا من يراه

3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، ص 68.

4) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... ص 50 – 51.

5) الاستدلال في اللغة العربية طلب الدليل. وفي عرف الأصوليين والمتكلمين النظــر في الدليل سواء كان استدلالا بالعلة على المعلوم، أو بالمعلول على العلة. والاستدلال هو تسلل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفاً على الأول اضطرارا، فكل استدلال اذن انتقال من حكم إلى آخر.» المعجم الفلسفي، ج 1، ص 69.

ذهني مؤلف من أحكام يستنبطها العقل عند الانتقال من الأثر إلى المؤثر »(1).

وان المقصود مما ذكرناه التأكيد على أن الاستدلال السمعي المحض القائم فقط على نص الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية دون فعل الذهن محال قبوله أو الاستفادة منه ما لم يثبت العقل صدقه. وهذا دليل على أن كل البراهين لا تقوم إلاّ على العقل(2).

ويجزم الرازي ان الدليل لإثبات الله تعالى «لا يجوز أن يكون على السمع بل الطريق إليه ليس الا الدليل العقلي»(3)

ويكرر الرازي هذا القول عدة مرات في كتبه. ونظرا لأهمية هذا الموقف فقد أسهبنا القول فيه في مواضع أخرى من هذا البحث ونكتفي في هذا المقام بقول الرازي الذي يؤكد ان: «الدلائل النقلية ظنية لا تفيد اليقين، وان العقلية قطعية»(4).

ومن أجل ذلك يمكن القول ان ما سنقدمه من البراهين العقلية لا تتناقض مع الأدلة القرآنية، بل يمكن الجزم على أن كافة الأدلة النظرية نابعة أصلا من

---

1) يرى الجرجاني ان «الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر او من المؤثر إلى الأثر» التعريفات، ص 12.

2) يجزم محمد صالح الزركان في كتابه فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 186 «ان ابن الخطيب يعلن ان طرق الفلاسفة والمتكلمين تكاد تكون عديمة الفائدة إذا قورنت بما جاء في القرآن. لهذا فإن في مقدورنا ان نقول: إن طريقة الرازي إلى معرفة الله هي طريقة القرآن «ومن الواضح ان الرازي طريقته في معرفة وجود الله لا تقوم إلا على العقل. وان الاستدلال السمعي المحض محال قبوله». انظر كتابه المحصل. ص 50. يقول ما نصه .وانظر أيضاً تفسيره مفاتيح الغيب، ج 2، ص 60. وانظر للرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 68 ـ 92.

3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 163.

4) الرازي: اصول الدين، ص 24. ولمزيد التفصيل في هذه المسألة الهامة انظر للرازي أساس التقديس، ص 172 ـ 178.

أدلة الآيات القرآنية والاختلاف لا يكون الا في الطريقة المنهجية التي تقتضيها البراهين العقلية . وهذا يعني بالقطع ان الدلائل العقلية لا تتناقض مع الدلائل النقليـــة .

تسوق الفلسفة المدرسية (1) براهين ثلاثة على وجود الله تعالى. تُعرف بالدليل الكوني، ودليل الغائيَّة، ودليل الاختراع. وهذه الأَدلة تنطوي على نظرة عقلية للفكر الإنساني في برهانه على وجود الذات الإلهية.

وحصيلة هذه البراهين الثلاثة هي :

1 — الدليل الكوني: هو برهان أو سبيل ينظر به المرء إلى الوجود على اعتبار أن الكون أو العالَم «معلول متناه»، أي تتعلق الأَشياء بعضها ببعض في شكل سلسلة تتعلق فيها العلَّة بالمعلول حتى ينتهي التسلسل المرتب إلى علَّة لا علَّة لها، لأَنه لا يعقل أن يستمر التسلسل وترتيب الأُمور إلى ما لا نهاية، فلا بد في النظر العقلي ان نقف عند المعلول المتناهي، أي نقف عند مقام العلَّة الأُولى التي لا علَّة لها، والا استلزم التسلسل والدوران. وهذه العلَّة التي لا علة لها هي : واجب الوجود الله تعالى سبحانه وتعالى.

وبذلك فان الدليل الكوني يعتمد على إثبات ان الوجود معلول متناه، وسبب علَّة وجوده هو علَّة اللامتناهي، واللامتناهي هو الله تعالى.

وينقد الرازي هذا الدليل باعتبار ان معلولاً متناهيا لا يعطينا الا علة متناهية (2)، والوقوف بهذه السلسلة عند حد علة أُولى لا علة لها «اهدار لقانون العلِّية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملته» على حد تعبير محمد اقبال (3).

ويقول الرازي عن مبدإ العلّية : «ان كل ما له وجود لا عن ذاته فهــو ممكن الوجود، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا

---

1) انظــر يوسف كرم : العقل والوجود ص 143 .
وانظر أيضاً محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص 36 ـ 53 .
2) الرازي : المحصل، ص 145 ـ 146 .
3) محمد إقبال : تجديد التفكيــر الديني في الاسلام، ص 38 .

يجوز أن يكون الشيء علة لذاته، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، ولا يكون للشيء وجودان، أحدهما متقدم وعلة، والآخر متأخر ومعلول، ان كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر، فان العلل والمعلولات - وان كثرت - فوجودها لا يكون الا معـا من غير تقدم وتأخر بالزمان.» (1)

وأعقب ذلك بمناقشة حول احتياج الممكن إلى المرجح الذي يخرجه من العدم إلى الوجود بدون ارتباط العلة بالمعلول، وأورد عشرة وجوه تثبت عدم اضطرار المرجّح لمبدأ العلّية.

والرازي في كل هذا يتفق مع ديكارت في قوله: «لا مسوغ للانتقال مـن وجودي المتناهي إلى الموجود اللامتناهي، إذ هذا الانتقال لا يتم بتطبيق مبدأ العلّية» (2) وهذا ما ذهب إليه محمد إقبال أيضـا. (3)

وينتهي الرازي إلى الرأي الإسلامي الصحيح المتمثل في أن مصدر الحوادث بأسرها علل ومعلولات تستند إلى الله تعالى الصانع المريد المختار، مُنشِيء العلل ومخرجها من العدم إلى الوجود وقتما يشاء، باعتبار ان المعلولات المتناهية لا تعطينا الا العلل المتناهية، وان وجودها لا يكون الا معا من غير تقدم أو تأخر بالزمان.

وهكـذا فقد أبطل الرازي فكرة علاقة العلّة بالمعلول المتقدمة بالزمان، وعوّضها بفكرة الخلق المستمر التي توصي بدوام الخلق بالإمكان دون تسلسل زمـاني(4). ووضّحَ هذا في قوله «ان الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زماني» (5).

---

1) الرازي: المباحث المشرقية - ج 1، ص 469 - 477.

2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 73 - 78.

3) محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام. ص 37 - 39.

4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 467.

وانظر للرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، (النظر الثاني في العلّة والمعلول ص 145 - 146).

قال: «إن عِلّة الحاجة إلى المؤثّر للامكان لا الحدوث، لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه، المتأخر عن احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة احتياجه إليه «ص 80» لاستحالة قيام الموجود بالمعلوم ص 145. وانظر أيضاً المباحث المشرقية، ج 1، ص 469.

5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 515.

2 — دليل الغائية :(1)

هو دليل يبحث في المعلول للوصول إلى نوع علته، وينتهي باعتماد آثار النظر العقلي إلى وجود موجود: هو الله تعالى الذي لا نهاية لقدرته وحكمته.

وهذا الدليل يوصلنا إلى أن كل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود جزء من غاية، وضعها صانع حكيم رتّب الكائنات لتحقيق غايات معينة في نظام محكم.

وقد أوضحنا في فصل أصل الوجود وصفاته ان الرازي يجزم بأن كل ما يجري في الوجود ليس بالصدفة بل لغايات معينة فيقول: «اننا ندعي ان للقوى الفعّالة الطبيعية غايات معينة» (2) ويقرر أن «الجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علّة غاية معينة» (3).

وأوضح أن الطبيعة تفعل لأجل غرض مع أنها ليست لها رويّة، بل الحركات الإختيارية مبدؤها غاية القوة المحركة، ومن ثم فإن العبث فعل له غاية» (4) والعلل الغائية لا تفعل من ذاتيتها بل وراءها المدبر الخالق «فالعلة الغائيّة لها ماهية ولها وجود» (5).

وينتهي إلى أنه «مهما كانت هذه الأشياء في أحوالها وقواها وطبائعها، ومهما كانت أشكال ومناهج وطرائق حركات عقليات هذه الأشياء، فإنها دائما وأبدا

1) المعجم الفلسفي: ج 2، ص 124 «دليل الغائيّة هو القول: ان كل موجود فهو يفعل لغاية، وان الغايات الجزئية في هذا العالم مرتبطة بغاية كُليَّة، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بني عليه اثبات وجود الله. وانظر أيضاً: المباحث المشرقية، ج 1، ص 526 (القسم الرابع في العلة الغائية) «ان لكل مسبب فله سبب» ص 532 «والمراد بالغاية المعلولات».

2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 531.

3) المصدر نفسه، ج 1، ص 541

4) المصدر نفسه، ج 1، ص 537. انظر الفصل الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية، ص 535 — 537.

5) المصدر نفسه، ج 1، ص 540.

ـ حادثة »(1) وكونها جميعا حادثة يقتضي المرجّح الخالق الذي يصنع، ويطبع للحوادث غايــات معينــة.

ويتبين لنا عند مقارنة دليل الغائية بالدليل السابق أنهما متشــابهان في قاعدة أنَّ كل ما في الكون بصورة شاملة تنتهي إلى وجود نظام يضبط علاقات كل الموجودات ببعض، ويقطع بأن علَّة الغائية تبرهن على أن المــوجودات لا تتجه إلى الغاية المعينة ما لم يوجهها الفاعل الحكيم، وأن المتباينات لا تتسق في علاقاتها مع غيرها ما لم يطبعها الخالق المختار على الإنساق لغاية معينة، والنتيجة أن لا بد من وجود قادر عالِم يخلق الكائنات ويربيها على النظام والانضباط لغاية معينة (*).

ويوضح الرازي ان هذه الطريقة في النظر العقلي توصل كل أحد من الخواص والعوام إلى الإقرار بأن وراء هذه الموجودات غايات حددها الخالق لحِكمه. وهذا الطريق من التفكير يدل على وجود الله تعالى.

ويعتبر الرازي ان هذا الدليل أبسط الأَدلة وأَقربها إلى أفهام الخلق لأَنهــا أشد التصاقا بالعقول، ولذلك انتهجها القرآن الكريم للدلالة على وجود الخالق، لأَنها أبعد ما تكون عن الدقة والغموض وأَقرب «إلى الأَفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعــوام »(2).

فبرهان الغائية يهدف إلى إثبات وجود الله تعالى بطريقة استدلالية مبسَّطــة تبتعد عن تعقيدات تسلسل العلَّة والمعلول(3).، فمن مميزات هذا البرهان العقلي انه يستقيم على نوع معين من الترتيب.

---

1) الرازي: المباحث المشــرقية، ج 1، ص 541.

*) يلفت نظرنا الزركان إلى أن الرازي يسمي هذا البرهان طريقة الإحكام والإتقان في كتابه نهاية العقول. انظر كتابه فخر الدين الرازي ص 187 ـ 188.

2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأَول، ص 209.

3) يقول الرازي: «فمن الناس من قال ان قوله «سبحان الله» يدل على أنه عرف الله بدليل. وهذا باطل لأَنه يستحيل ان يكون المؤثّر فيه سوى الله تعالى».

انظر التفسير الكبير، المجلد الأَول، ص 209.

أولا : ان كل ما هو محدَث فله بالضرورة محدِث يصنعه، فوجب أن تكون كلّ المحدثات متعلقة بصانع يصنعهـا.

ثانيـا : ظاهرة وجود النظام والإنضباط في الموجودات جميعا تدل على ان الصانع الذي أوجدها وضبطها في النظام لحكمة. وتشير أيضا إلى أن ترتيب هذا النظـام المحكم إنما أوجده المختار الفاعل لغاية.

وفي كلتا المرحلتين يترتب ان الذات الإلهية موجودة، ولكننا لا نرى حضورها، بل نشعر بوجودها من خلال نسبتها إلى المخلوقات بمفهوم الغائية.

3 ـ دليل الاختراع:

الإختراع هو الإنشاء والابتداع أي ايجاد الأَشياء من لا شيء، ودليل الإختراع برهان نظري يهدف إلى إثبات وجود الباريء البديع الذي يبدع الأَشياء دون سبق مادة أو مُدَّة (1).

ومن الطريف ان نعرف بأن دليل الاخْتراع هو أفضل الأَدلة النظرية عنـد الرازي، باعتباره طريقة عقلية تدعو للنظر إلى إثبات الواجب من كونه العلة للممكن، أي للوجـــود.

وإثبـات وجود الله بالاستناد إلى مسألة الإمكان أي الإختراع والإبتداع هو طريقة القرآن المفضلة حسبما يرى الرازي ـ تفسير الآية (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) (2) «أي نريهم الدلائل مرة بعد أخرى إلى أن تزول الشبهات،

---

1) الرازي: كتاب الأَربعين في أصول الدين، ص 92 ـ 93 يقول ما نصه: «لايجوز ان يقال خالـق هذا العالم المحسوس شيء محدث وخالق ذلـك المحدث شيء قديم، وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسائط، الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمـر هو العقل الفعال، وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر، وذلـك العقل معلول عقل آخر إلى عشر مراتب وأكثر، ثم العقل الأَول معلول وجود الله تعالى، وعند المفوضة الإلـه الأَكبر خلق السيارات السبع وفوض تدبير هذا العالم إليها. وإذا كان هـذا الاحتمـال فلا بد من إبطالـه».

2) السـورة 53 / فصلت : الآية 41.

ويحصل الجزم والقطع بوجود الإله القادر الحكيم العليم المنزه عن المثل والضــد » (1) .

فدليـــل الإختراع هو الدليل الموجود في القرآن الكريم (2)، ومقاصد آياته دفع الإنسان إلى التأمل والتفكر في آيات بديع السّموات والأرض حتى يحصل الجزم على ان هناك إلهًا اخترع هذه الكائنات بعد أنْ لمْ تكن (3) .

ويقــرر الرازي ان الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الإختراع هو الطريقة المعتمدة عند أكابر الأنبيــاء (4) .

يقــول : « ان المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الإنسان، وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال كثيرا جدا » (5) .

والملاحظة الدقيقة من هذا كله تكمن في أن القرآن الكريم حَضَّ الإنسان على النظر والتدبر في دلائل الآفاق والأنفس حتى يستسلم للتوحيد. وقد قرّر الــرازي « ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القــلوب والأرواح للإستغراق في معرفة الحق، وإنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد. ودلائل التوحيــد محصورة في قسميــن : دلائل الآفاق ودلائل الأنفس » (6) .

ولــذا ينتهي الرازي إلى أن العلم بوجود الصانع المخترع « موقوف على معرفة وجوده، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا، لا جرم أوردنا هنا ما يدل على وجوده. واعلم اننا بيّنا في الكتب العقلية ان الطريق إلى اثباته سبحانه وتعالى، إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما. وكل ذلك إما في

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 27، ص 139، و 140 . وأيضاً الجزء 12 ص 176 . ج 27، ص 104 . وج 28، ص 108 فيقول : « الخلق ليس عبارة عن التكوين والايجــاد » .

2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 9 ص. 138 .

3) الرازي : المصدر نفسه، ج 18، ص 233 .

4) الرازي : المصدر نفسه، ج 12، ص 149 .

5) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 138 .

6) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 9، ص 138 .

الجواهر أو في الإعراض، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها» (1)

ويستعرض دليل الاختراع على ستة وجوه، وهي جميعا تتماثـل في أساليبها المنطقية مع فكرة الخلق التي أوضحناها في الفصل السابق الخاص بالوجود والمـاهيـة.

والحقيقة الهامة التي يلفت الرازي انظارنا إليها هي ان الاستدلال عـلى وجود الصانع بالتقليد، أي دون استخدام العقل، لا يفي بالغرض وإذا كان غرض الإنسان اثبات وجود الله تعالى فان «التقليد ليس طريقا ألبتة إلى تحصيل هـذا الغرض» (2).

وهـذا يعني ان الدلائل العقلية عديدة، وما على الإنسان الراغب في اثبات وجوده الا أن يتأمل ويفكر في آيات الله تعـالى، فكل شيء يرشد العقول والألباب إلى افتقارها إلى مدير يديرها، ومقدّر يحفظها (3) دون حاجة إلى طريقة معينة يتقيد بها حتى يحصل على هذا الغـرض.

ونكتفي بهذا القدر من الدلائل الثلاث باعتبار أن بقية الدلائل تتماثل في لُبابها، ولا اختلاف بينها الا في طريقة المنهجية وأسلوب انتقال الذهن من دليل لآخر، أما النتيجة التي لا تتخلف فهي الاقرار بوحدانية الله تعالى.

ولـذا يؤكد الرازي «ان الغرض من الدلائل القرآنية ليس المجادلة، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب» (4).

وهنا تتضح لنا نقطة أساسية في الفكر الإسلامي (5)، وهي أن الغرض من البراهين الاستدلالية النظرية لوجود الله تعالى ليس جدليا، فمسألة وجود الله تعالى

1) الرازي: التفسير الكبيـر، المجلد الأول، ص 209 – ص 211.
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 60.
3) الرازي: التفسير الكبير: المجلد الثاني ص 67.
4) الرازي: مفاتيح الغيب: ج 2، ص 99.
5) انظر نص الوصية الكاملة للفخر الرازي حيث يقول «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي التي وجدتها في القرآن»

ليست محلا للقبول والرفض، لأن قضية وجود الله تعالى في الفكر الإسلامي ليست موضع بحث قابل للأخذ والرد «بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلــوب» .

وهكذا يظهر لنا البون الشاسع بين موقف الفكر الإسلامي وموقف غيره في مسألة براهين وجود الذات الإلهيــة .

والنتيجة التي نستخلصها من هذه البراهين ان المسلك الفكري السليم هو الإقرار بأن الله تعالى الذي نسلم بوجوده لا ينتمي إلى عالم الماديات، ولا تستطيع حواسنا المحدودة ان تدرك ماهيته، وعلى ذلك فمن العبث أن نحاول تصور ماهيته عن طريق البراهين النظريــة (1) .

من الواضح ان ما عرضناه من البراهين لا يعدو – في الواقع العملي – ان يكون مجرد افتراضات ذهنية، ولا تستند إلى أي أساس علمي من الوجهة التجــريبيــة .

لذلك نقدم أفكارا في وجود الإله تعالى تخضع لمنهج لا يقوم على حركــة الذهن فقط، وانما تفسح المجال للطاقات العقلية النورانية الروحية والمعارف الروحيــة كي يكسب العبد اليقين بوجود إله واحد تعود إليه كل الأشياء. (2)

---

1) عبد الحليم محمــود : التوحيد الخالص أو الاسلام والعقل، ص 6 – 8 . يقدم ملاحظة دقيقة تلقي الضوء على الفرق بين موقف الفكر الاسلامي وموقف غيره حيث يقول : «إن هذا الذي نقرؤه في تاريخ الفكر البشري عن عجز العقل في مجال العقائد ، يدل في صورة سافرة على أن كل من يأمل ان يصل إلى يقين عقلي في ذلــك، فإنه مغرور

2) أبو نصر الســراج الطوسي : اللمع، ص 66، ص 67 .

وانظر ابن خلدون في مقدمته ص 863، ص 864 حيث يرى ان الانسان بما هو انســان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك . أي ادراك العلوم والمعارف . وينشأ من هــذه الادراكات ارادات واحوال ، فلابد ان ينشأ عن كل مجاهدة فكرية حالة وتلك الحالة اما أن تكون نوع من عبادة واما أن تكون صفة حاصلة في اليقين . ولا يزال الانسان يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة في الخواطر النفسية والوردات القلبية .

وتسمى هذه الأفكار التي سنقدمها بعدة أسماء (1) يمكن حصرها في أربع أفكار هي: فكرة الأنوار، وفكرة تفاضل القوانين، وفكرة أحسن الخالقين، وفكرة الإنسان.
وقبل ان ننتقل إلى عرض هذه الأفكار الأربع نذكّر القارىء ان الطريق الذي يسلكه الرازي من خلال هذه الأفكار وغيرها في إثبات وجود الله لا يكون بغياب العقل أو غفلته، بل بتطابق قوى العقل مع قوى الوجدان فيتكون ما يسميه هو بـ «نورانيـة العقل» (2).

أربع أفكار في إثبات الألوهيّة

تحتـل فكرة الألـوهيَّة في الدين والفلسفة والعلم مكان الصدارة في الفكر الإنساني منذ بزوغه إلى يومنا هذا، وإلى يوم الدين.

وتتميز هذه الأفكار عن البراهين النظرية بأنها تتحلى بإمكانيات التجربة الروحية في المعرفة والوعي الذي يسمو ويرتقي حتى يبلغ درجة اليقين فتزول مظاهر الشك والريبة، ويواصل الإنسان سيره مع مسألة وجود الله تعالى بخطى ثابتة في الحياة الدنيوية باعتبار ان وجود الله حقيقة ثابتة.

وهذه الأفكار الأربع ـ حسب الرازي ـ تتلخص فيما يلي:

أولا: فكـرة الأنـوار

لُباب هذه الفكرة أن العالـم مشحون بالأنوار العقلية يفيض بعضها على بعض ويمكن للإنسان أن يترقى في المعرفة بنور الفكر الإنساني حتى يصل إلى درجة الإدراك التام بوجود الله تعـالى.

---

1) انظر كتاب بين الدين والفلسفة: محمـد يوسف موسى. ص 146 إلى 153.
وانظر أيضاً كتاب يوسف كرم: العقل والوجود (الفصل الثاني: البرهنة على وجود الله) من ص 143 إلى ص 151.
وانظر أيضاً اسعد علي: معرفة الله، المجلد الأول، ص 304 ـ 311.
وانظر أيضاً كتاب د. عبد المنعم الحنفي: براهين وجود الله جل وعلا، ص 17 ص 75.
2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، المسألة الثامنة، ص 278. وأيضاً مفاتيح الغيب، ج 24، ص 225. وانظر الفصل الخاص بـ: علم التفكر في الله من هذا البحث.

فالإنسان يستطيع بالطاقة المعرفية الكامنة فيه أن يتصل بالعالم النوراني الذي يتمثل في الملائكة والنفوس السماوية فتفيض بأنوارها العقلية على قلبه، ويظل يترقى ويتدرج بين الأنوار المعنوية حتى يصل إلى نور الانوار الله جـل جـلالـه.

ويشرح أبو حامد الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار (1)» هذه الفكرة للراغب في بلوغ مقام اليقين بطريق الرياضة والمجاهدة حتى يكتسب «الملكة المستقرة المتأكدة» (2) فيتضح له بطاقات نوره العرفاني/ الإنساني. عالم ما يسمى بالملائكة بأنواره لشريفة العالية، ويظل يترقى إلى أن يصل إلى مقام نـور الأنوار، نور السموات والأرض.

يقول الغزالي: «ان كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفـة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية، ولأجلها قد تسمى أربابا، ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك. ويكـون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة، فبالأحرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب. والسالك للطريق ينتهي إلى ما درجته الكواكب فيتضح له إشراق نوره. وينكشف له العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره. وفي الوجود طبقتان من النور: أعني المنسوب إلى البصر والبصيرة أي إلى الحس والعقل. أما البصرى فما نشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر، وما نشاهده في الأرض من الأشعة. وأما الأنوار العقلية المعنوية، فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة. والعالم الأسفل مشحون بالحياة الحيوانية ثم الإنسانية، وبالنور الإنساني السفلي ظهر عالم السفل، كما بالنور الملكي ظهر نظام عالم العلـو.

«فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية، ثم عرفت ان السفلية فائضة بعضها على بعض فيضان النور من

---

1) أبو حامد الغزالي: القصور العوالي: ج 2، ص 14 وما بعدها.

2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 45.

السّراج ، وان السّراج هو الروح النبوي القدسي، وان الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السّراج من النور، وان العلويات بعضها مقتبسة من البعض، وان ترتيبها ترتيب مقامات. ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول. وان ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وان سائر الأنوار مستعارة ، وانما الحقيقي نوره فقط، وان الكل نوره، بل هو الكل بل لا هوية لغيره الا بالمجاز، فإذن لا نور الا نوره وسائر الأنوار من الذي يليه لا من ذاتــه »(1) .

وينقل الرازي نفس ما ذكره الغزالي، فيقول «واعلم ان الشيخ رحمه الله صنف كتابه المسمى بمشكاة الأنوار، وأنا انقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه »(2) وأضاف قائلا : «ان للإنسان بصرا وبصيرة، فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للأضواء والألوان ، والبصيرة هي القوة العاقلــة ، وكل واحد من الإدراكين يقتضي ظهور المدرَك، فكل واحــد من الإدراكين نور، الا انهم عددوا لنور العين عيوبا لم يحصل شيء منها في نور العقل، والغزالي رحمه الله ذكر منها سبعــة ونحن جعلناها عشرين »(3) .

ثم انتهى إلى ملاحظة دقيقة تستحق التقدير ، وهي «أن هذا الكلام الذى رويناه عن الشيخ الغزالي رحمه الله كلام مستطاب ، ولكن يرجع حاصلة بعد التحقيق إلى أن معنى كونه سبحانه نورا انه خالق للعالم وانه خالق للقوى الدرّاكة ، وانه هادي أهل السّموات والأرض »(4) .

---

1) أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 14 . انظر ايضاً كتاب : اسعد علي: معرفة الله، ج 1، ص 304 ص 305 . حيث يفصّل فكرة الغزالي .

2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 24، ص 224 .

3) المصدر نفسه، ص 225 . يقــول : القوة الباصــرة لا تدرك نفسها . أما القوة العاقلة فإنها تدرك نفسها (ص 226) القوة الحسية لا تدرك من الأشيــاء إلا ظواهرها، أما القوة العاقلة فتدرك باطن الأشياء وظواهرها . (ص 227) القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية . (ص 228) الادراك البصــري لا يحصل إلا للشيء الذي في جهات، ولا يتناول إلا المقابل، أما القوة العاقلة فإنها مبرأة عن الجهات » .

4) المصدر نفسه ص 229 .

ومع اعتبار ما قاله الرازي من أن كل شيء في السّموات والأرض يعود خلقه وهدايته لله سبحانه وتعالى. الا أننا مع المزيد من التدقيق والتفصيل وجدنا أن الرازي يختلف في طرحه للموضوع عن الغزالي بمعنى ان نظرة الغزالي لمعنى كونه سبحانه وتعالى نورا لم يخرج في ترتيبه وتوضيحه لتدرج الأنوار عن المنهج الإسـلامي.

ان الرازي قد رتب معاني الأنوار ترتيبا إشراقيّا يشابه ما شاع عند حكماء فارس القدماء، وعند قرينه صاحب حكمة الإشراق. والأفلاطونية المحدثة، وذلك مما يجعلنا نقرر بأن معاني فكرة الأنوار عند الرازي هي في النهاية محاكاة لفكرة الإشراق من الناحية الذوقيـة.

يرى الـرازي ان العقل النوراني يتدرج في اقتباسه للأنوار الحاصلة في الأرواح السماوية، وأنَّ مراتب هذه الأرواح تترقى «وكل ما كان أقرب إلى المنبع الأول فإنه أقوى مما هو أبعد منه، ثم تلك الأنوار لا تزال تكون مترقية حتى تنتهي إلى النور الأعظم، والروح الذي هو أعظم الأرواح منزلة عند الله»(1).

يظهر من النص ان الرازي يحاول اخفاء تأثره بالفكر الإشراقي فيحدد ما تصوره تمايزا واختلافا لما شاع في أوساط الإشراقيين من أن النور الأعظم هو الله، لذلك قال أن النور الأعظم ليس هو الله تعالى بل هو: «الروح الذي هو أعظم الأرواح» هذا بالإضافة إلى حرصه على إبطال «قول المانوية الذين يعتقدون ان الإله سبحانه هو النور الأعظم»(2).

ونظرا لاستمداد المذهب الإشراقي حكمته ومعانيه من مذاهب الثنوية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة في أخذها بالروحانيات وبالعقول الملائكية التي هي أنوار سماوية، باعتبار أنها «وسائط بين الله تعالى وبين البشر»(3) رأيت من الأفضل ان اقسم موقف الرازي من معاني الأنوار إلى قسميـن:

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 24 ص 230.

2) المصـدر نفسه: ص 224.

3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 2، ص 112. وانظر نفس المصدر ج 1، ص 72–76.

القسم الأول : يخص تلقي الإنسان المتعبد أنوار المعرفة في اطار حكمة الإشراق.
القســم الثــاني : يخص معنى اعتبار النجوم والكواكب عقولاً ملائكيةً ونفوسًا سماوية تؤثر في العالم السفلي وتسير أموره.

ان فكرة الأنوار في إطار حكمة الإشراق تعني : «ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد من المواد الجسمية»(1).

وقد بين السهروردي صاحب كتاب : حكمة الإشراق «انه لا شيء أظهر من النور، والنور اما أن يكون محتاجا كالعقول والنفوس، واما ان يكون فنيا مطلقا، وهو الحق سبحانه، ويُسمى نور الأنوار، والنور المقدس، والنور الأعظم، وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود انما هو خروج من الظلمة إلى النور. وان أقرب الموجودات إلى نور الأنوار أكثرها كمالا، ويكون أبعدها عنه أقلها نورا وبهاء»(2).

نلاحظ ان الرازي يردد نفس هذه المعاني التي كان قد أشاعها ابن سينا من قبل، ولكن بألفاظ أخرى فيقول «ان هذه الأنوار سفلية كالأرواح السفلية التي للأنبياء والأولياء، أو علوية كالأرواح العلوية التي هي الملائكة، فإنها بأسرها ممكنة لذواتها، والممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره، والعدم هو الظلمة والوجود هو النور، فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بإنارة الله تعالى. فالحق سبحانه هو الذي أظهرها بالوجود بعد أن كانت في ظلمات العدم، وأفاض عليها أنوار المعارف بعد أن كانت في ظلمات الجهالة. وعند هذا يظهر ان النور المطلق هو الله سبحانه، وان اطلاق النور على غيره مجاز، اذ كل ما سوى الله، فإنه من حيث هو هو ظلمة محضة، لأنه من حيث أنه هو عدم محض.

1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج 1، ص 93. ورد فيه ما نصه : «وحكمة الإشراق هي الحكمة المبنيّة على الإشراق الذي هو الكشف، وهي عين حكمة أهل فارس القديمة وتختلف حكمة الإشراق عن الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس في حين ان الفلسفة الأرسطية مبنية على الاستدلال والعقل، واكتساب النفس للمعرفة.

2) شهاب الدين السهروردي : حكمة الإشراق، ص 7 وانظر أيضاً جميل صليبــا : المعجم الفلسفي، ج 1، ص 94 ـ 95.

بل الأنوار إذا نظرنا إليها من حيث هي هي فهي ظلمات، لكنها من حيث هي هي ممكنات. والممكن من حيث هو هو معدوم، والمعدوم مظلم»(1).

فإذا كانت معاني الإشراق تقتضي القول بأن الإنسان له أن يرتقي إلى مقام الأنوار القدسية من خلال التدرج بين العقول النورانية إلى أن يبلغ مقـام نور الأنوار بالكشف، فهذا لا يعني – عند الرازي – ان هذا الترقي سينتهي إلى معرفة ماهية نور الذات الإلهية أو اكتساب «أنوار النبي»(2) حسبما يرى أهل الإشراق.(3)

فنجد أن الرازي في موقفه من فكرة الأنوار يقف عند حد القول بأن «العبد لا يزال يكون مترقيا، فإن وصل إلى درجة كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجابا له عن الترقي إلى ما فوقها، ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان البعد أبدًا في السير والانتقال، وأما حقيقته فهي محتجبة عن الكل.»(4)

فالرازي إذن يقف بفكرة الأنوار إلى حد معين، باعتبار ان الذات الإلهية محتجبة أبدًا بحجاب النور مما يمنع ادراكها، وانتهى إلى أنه «لما ثبت ان الله

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج23، ص 229.

2) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشـراق، في الكتاب التذكاري «شيخ الإشراق» شهاب الدين السهروردي: ان كل واحد منهما (أي ابن سبعين والسهروردي وضع منطقاً إشراقياً أو ذوقياً لا يقوم على أساس التجربة والاستقـراء، وإنما على أساس الفطرة والمشاهدة والقول باستمرار معنى النبوة، فالقطب هو الواسطة الذي يأخذ عـن النبي (صلعـم) ويفيض على العالم، فالوارث (المحقـق) هو الفياض على العالم بالجملة. وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع، وانه يمكن لذلـك الوصول إلى رتبتها. وقد هاجمها ابن تيمية قائلا: فالواحد من هؤلاء يطلب ان يصير نبياً «ص 294، 295. فتاوي، ج 5.

3) جميل صليبـا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 180 حيث ورد ما نصه: «نظرية النبوة: الفارابي أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبـوة، وفسرها تفسيرا سيكولوجياً، وعدّها وسيلة من الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء. فالنبي في نظر الفارابي ضروري
وانظر ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج 1، ص 73 إلى 122.
وانظر أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصـوفية، ص 268 – 274،

4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج23، ص 231.

سبحانه وتعالى متجل في ذاته لذاته، كان الحجاب. والمحجوب لا بد أن يكون محجوبا، إمَّا بحجاب مركب من نور وظلمة، وإمَّا بحجاب مركب من نور فقط أو بحجاب مركب من ظلمة فقط»(1).

أما فيما يخص معنى ترقي الإنسان كي يكتسب «أنوار النبي» ليكون قادرا على الاتصال بالعالم العلوي، أو مخترقا حجب الغيب باعتباره أثراً من آثار الأنوار الإلهية كما يعتقد أهل الإشراق. فالرازي لا يتطرق لمثل هذه المعاني بل يرى ان هذه الفكرة (الفارابية)(2) تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي(3) المسلم به في الكتاب والسنـــة(4).

ويمكن أن نحصر أوجه التباين والخلاف بين موقف الرازي وموقف الإشراق في النقاط الثلاث التاليــة:

الأولى: ان اشراق أنوار المعرفة - عند الرازي - يكون بالتجربة العملية والرياضة الروحانية عن طريق التعبد على الصراط المستقيم «فالعبد إذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون أبدا في الترقي»(5).

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 232.
2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج1، ص 76.
3) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 180 - 188.
4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 18، ص 217 يقول بالنص: «واعلم ان مراتب الموجودات ثلاثة: المؤثّر الذي لايتأثر وهو الإلـه تعالى وتقدس، والمتأثر الذي لايؤثر وهو عالم الأجسام، فإنها قابلة للتشكيل والتصوير والصفات المختلفة والأعراض المتضادة فلا يكون لها تأثير في شيء أصـلا. وهذان القسمان متباعدان جدا وبتوسطهما قسـم ثالث وهو الذي يؤثّر ويتأثر، وهو عالم الأرواح، فخاصية جوهر الأرواح انها تقبـل الأثر والتصرف عن عالم نور جلال الله، ثم إنها إذا اقبلت على عالم الأجسام تصرفت فيه وأثرت فيه، فتعلق الروح بعالم الأجسام بالتصرف والتدبر فيه، وتعلقه بعالـم الالهيـات بالعلم والمعـرفة».
5) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 231.

بينما يقرر ابن سبعين والسهروردي المقتول (1) «إن أنوار المعرفة» لا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد بل بالنفحات الإلهية حتى يبصر الإنسان ما لم يبصر، ويعلم ما لا يعلم»(1) ويؤكد ابن عربي ان من خصائص هذه المعرفة سريانها من الله، وليس باكتساب العبد (2).

الثانية : ان المصدر الأساسي لفكرة الأنوار عند الرازي هو الله تعالى حسب التصور القرآني فعنده ان «النور» الوارد في قوله تعالى : «الله نور السموات والأرض»(3) صفة مجازية يقصد بها الهداية والعلم (4)، ولذا «فالعبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى» (5)

وهذه إشارة إلى أن المعرفة النورانية يجب أن تنبع من عقيدة التوحيد البحت من مصدره القرآني دون الأخذ من عقائد الديانات القديمة.

في حين أن مذهب الإشراق ليس الا مزيجًا من العقائد الفارسية واليونانية(6).

---

1) شهاب الدين السهروردي : حكمة الاشراق، ص 6.
عبد الحق ابن سبعين : : بدُّ العارف، ص 97.
انظر أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 250 – 293.

2) اسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ص 211 يقول : «من خصائص هذه المعرفة» انها تسري من الله، وليست باكتساب العبد. إنها كرامة من الله يهبها فضلا منه ومكْرمة».

3) جزء من الآية 35 من سورة النور.

4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 23، ص 224.

5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 13، ص 46.

6) محمد علي أبو ريان : «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، الفصل الثاني من الكتاب التذكاري شيخ الإشراق، حيث يقول : ان السهروردي يتمسك في عناد واضح لنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني، ويقيم حدا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية، والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس، ويجعل من أفلاطون تلميذًا لزرادشت متوهما ان الثنائية الفارسية هي مصدر فلسفة أفلاطون» ص 39 – 42.

ولــذا فإن مصادر المعرفة النورانية عند أهل الإشراق متعددة ومختلفــة، فالارتباط بين القول «بالأنوار» عند الفارسيين، والقول «بالعقل الفعال» عند اليونانيين، واضح بين الحكمتين الفارسية واليونانية. فكل من مصادر الحكمتين يختلفان في تصورهما للذات الإلهية مما يقتضي التباين في معنى النور والأنوار، حسب التصور الإسلامي الذي حدده القــرآن.

واذن فإن الرازي يرى أن المسلم المتعبد الذي يطلب اكتساب المعرفة والهداية من الله تعالى عليه أن يتدبر في مراتب مخلوقات الله في العالمين السفلي والعلوي، حتى تتجلى في قلبه معاني التوحيد المطلق لله الواحد القهار، وليس له أن يتصور الذات الإلهية بطريقة أهل ديانة الثنوية (1) أو أصحاب حكمة المشــائيــة (2).

الثــالثــة : ان الغرض من فكرة الأنوار عند الرازي هو تشجيع كل نفس (إنسانية) على احياء قدرتها الروحانية حتى تكتسب العلوم النورانية من العقول الملائكية العالية الشريفة، باعتبار أن «النفوس الناطقة لها أن تتحصل من القوى النورانية على المعرفة أو اللذة العقلية» (3) على حد تعبير الرازي.

وإن الغرض من هذه الحصيلة المعرفية هي «ادراك المعقولات، والمدرك العقلي هو الباريء تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم» (4).

---

1) ارثر كريستنسن : إيران في عهد الساسانيين ص 132 – 135 «إن امرا خاصا يلفت نظرنا وهو الحرمة العظيمة التي كانت للشمس في الديانة المزدكية الساسانية ».

2) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، ص 84 – 85 : «قد زعم الالسكنــدر الافروديسي احد شــراح ارسطو ان هذا العقل الفعال المفارق للمادة هو الله... » في المصدر نفسه انظر تلخيص نظرية العقل الفعال ص 86 .

3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 422 .

يقول بالنص : «ان النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادىء المفارقة ويرتسم مما فيها ادراك لبعض ماكان أو سيكون من المغيبات».

4) المصدر نفسه، ج 2، ص 429 .

ومن أجل الحصول على هذه المعرفة أو اللذة العقلية ـ أي لذة معرفة الباريء وحقيقة الوجود ـ يؤكد الرازي على وجوب الزهد عن اللّذات الحسية «لأن انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللّذات فإذا زال هذا المانع ظهرت اللذة» (1).

ولذلك يلح الرازي كثيرا على أن المدركات العقلية أشرف من المدركات الحسية، وان الذي لا يتذوق اللذة العقلية، ولا يعرف الا اللذة الحسية يكون حاله كحـال «الحمار في لذة بطنه وفرجه» (2).

إذن يمكن القول بأن الغرض من موقف الرازي هو تهيئة فسحة أخلاقية لانتشال الإنسـان المسلم من ظلمات اللذات الحسية (البهيمية) التي فاضت على الجماعات الإسلامية مع آخر ومضات حضورها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

أما الإشراقيون فقد عمدوا إلى محاولة «فكرية» للتوفيق بين المذاهب والحكم الإشراقية القديمة بغرض اقحامها في مجال المعرفة الإسلامية تحت راية إحياء التراث العقائدي القديم بصياغة جديدة تتناسب مع تطور البيئة الثقافية الإسلاميـة في القرن السابع الهجري.

وتتميز هذه الفترة باكتمال منهج النظر العقلي (الفلسفي)، ومنهج النظر الذوقي (الصوفي) فظهر الإشراق بغرض التوحيد بين حكمة الفلاسفة وذوق الصوفية في منهج واحد(3)

---

1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 423.

2) المصـدر نفسه، ج 2، ص 435.

3) حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينو مينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكاري شيخ الإشراق: يقول: «أتى السهـروردي (في القرن السادس) بعد أن تم الفصـم المنهجي في الحضارة الاسلامية بين منهج النظر عن المتكلمين والفلاسفة، ومنهج الذوق عند الصوفية، الأول منهج عقلي والثاني منهج قلبي. وقد تنـازع هـذان المنهجان معاً في الحضارة الاسلامية، كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثـلا لها ومعبرا عن جوهرها، حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي، ووحّد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق» ص 172 ـ 173.

فالإشراق منهج فكري عرفاني يستهدف حصول العلم الكشفي أي إنكشاف الحقيقة الأزلية في نفس الإنسان، وذلك باستبطان ما يدور داخل ذات الإنسان حتى ينتقل من عالم الظلمة إلى عالم النـــور.

فيتحصل على المعرفة النورانية «وذلك لا يكون الا عن طريق مفارقة البدن. وطريق خلاصه في عدم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بمباشرة الفضائل الـــروحيـــة»(1).

الغرض الأخلاقي إذن ليس الا وسيلة فقط بينما الغاية المقصودة في الإشراق هي الاتصال بذات الله «نـــور الأنوار».

وهـــذا المنهج الفكري الذي يبدو أنه أقرب إلى التصوف منه إلى الفكر الفلسفي قد سقط في براثن شباك الثنوية الفارسية والوثنية اليونانية، لِمَا يحتويه من مقـــاصد غير إسلاميـــة.

ومن هنا يظهر الفرق بين موقف الرازي ومواقف أهل الإشراق من معاني «الأنـــوار».

فالـــرازي لا يتحدث عن «فيض النور» باعتباره وسيلة لايجاد الموجودات بقصـــد الاستغناء عن فكرة الخلق في الإســـلام.

ولا يتحدث عن أن عالم الأنوار ـ أو عالم الملائكة ـ باعتباره عالمًا أزليًا أبديّاً يحل محل فكرة الجنة في الإسلام.

ولَمْ يَقُلْ أبدًا أنَّ النفوس البشرية يمكن لها رؤية الله تعالى رؤية مكاشفـــة وشهـــود.

1) محمد البهي: دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري. الفصـــل التاسع. من الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق. يلاحظ أن شيخ الإشراق يردد نفس الفكرة فيحدد «رسالة الانسان بالعلم، علم العالم العلـــوي، وهو ملكوت الله، أو عالم الأنوار والملائكة، وفي علمه بهذا العالم تكمن لذّاته الدائمة، وفي بقائه على الجهل به تكون شَقْوَتَهُ. والانسان لا يعلم العالم العلـــوي إلا إذا اطلع عليه وشاهده وذلـــك لا يكون إلا عن طريق مفارقة البدن. وطريق خَلَاصِة في عدم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بمباشـــرة الفضائل الروحية». ص 255.

ولا توجد إشارة ولو بعيدة إلى فكرة النبوة المكتسبة أو فكرة الوحي المستمر، أو الحكيم المتألِّه الواسطة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين العالم.

مثل هذه المعاني الغريبة عن الإسلام (البحث) لا نجد لها أثرا في موقف الرازي من فكرة الأنـوار.

وإذا كان هناك ما نلاحظه في موقف الرازي في اطار حكمة الإشراق، فهو تطرقه لفكرة «الواسطة» بين العالم العلوي والعالم السفلي في عدة مواضع من كتبه وخاصة كتابه: المباحث المشرقية، حيث تحدث عن وجود عقول في العالم العلوي تؤثر بطبيعتها في أمور العالم السفلي، وهكذا ننتقل إلى القسم الثـاني.

وقبل أن ننتقل إلى القسم الذي يخص معنى اعتبار النجوم والكواكب عقـولا ملائكية ونفوسا وسماوية تؤثر في العالم السفلي أو تسير أموره. يجب أن نؤكد على أن مصطلح «الأنوار» الذي يستعمله الرازي ليس الا فكرة شائعة في الديانات الفارسية والفلسفة الأفلاطونية.

فقـد استخدم الرازي معاني النور والظلمة ليعبر عن التجربة الروحية التي تتميز بتلقي مدركات ذوقية تضمحل فيها «العلامات والإمارات ولا يبقى في العقول والألباب»(1) الا أن ينتقل إلى عالم الملكوت العلوى ويترقى من ضيق عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وانوار بهجة السموات»(2) «ويصير القلب مستنيرا بأنوار القدس»(3) «ويبلغ العبد أعظم الدرجات حين يصبح قلبه مستنيرا بنور جلال الله»(4).

وهذه اللغة «الإِشْرَاقِيَّة» نجدها في أية تجربة صوفية، فلفظ «النـور» وارد بكثرة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وهو شائع كمصطلح في

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 53.
2) المصـدر نفسه، المجلد الثاني، ص 378.
3) المصـدر نفسه، المجلد الثاني، ص 378.
4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج32، ص 177.

الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وفي التراث المصري عند اخناتون خاصة، وفي التصوف المسيحي والعقائد الغنوصيـــة.

لـــذا اعتبر ان استخدام الرازي لمصطلح «الأنـــوار» هو استخدام مقبـــول من مفكر إسلامي يريد أن يمثل بعلمه الموسوعي البيئة الثقافية التي نشأ فيها. فساير روح عصره الذي اتخذ «المعرفة النورانية» كمنهج معرفي يعبر عن رفض حياة البذخ والترف البدني. ويطمح إلى امتلاك سبيل للمعرفة تتفق وطبيعة فهمـــه للإسلام.

فموقف الرازي هو عبارة عن رد فعل طبيعي لما استشرى في المجتمع الإسلامي من نزعات ماديـــة مفرطـــة.

أمـــا عن موقف الرازي من «واسطة» العقول الملائكية والنفوس السماوية بين الله تعالى والبشر، فالواقع أن فكرة تأثير الأرواح الفلكية على الأرواح البشرية (1) فكرة تبدو غريبة على شريعة الإسلام التي تجعل من الذات الإلهية المؤثر الوحيد في الـــوجود.

وقد شعر الرازي بخطورة القول بأن الأرواح الفلكية لها آثار في حيـــاة البشر، فأخذ يحاول في عدة مواضع أن يثبت لنفسه عدم مناقضة الشريعة لمثل هذه الأقوال. فتساءل: «كيف يمكن استنكار ذلك من الشريعة الإسلامية؟» (2)؟

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الخامس، ص 187. يقول: «إن الأرواح البشرية مختلفة في جواهرها وطبائعها، وكما أن الأمر في الأرواح البشرية فكذا القول في الارواح الفلكية ولا شك ان الأرواح الفلكية في كل باب وكل صفة أقـــوى من الأرواح البشرية. ويكرر الرازي هذه الفكرة عدة مرات في التفسير -

انظر مثلا مفـــاتيح الغيب، ج 1، ص 72 يقـــول: «ثبت في علم المعقولات ان عالم: الأرواح مسؤول على عالم الأجسام، وإنما هي المدبرات الأمور هذ العالم كما قال تعالى: (فالمدبرات أمرا) فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العاليـــة الطاهـــرة».

2) الرازي: التفسير الكبيـــر، المجلد الخامس، ص 187 قال مانصـــه: «هذا كلام ذكره محققوا الفلاسفة وإذا كان الأمر كـــذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة أمر مقبـــول عند الكل فكيف يمكن استنكاره من الشريعة»

أو «كيف يليق بالعاقل الإنكار؟»(1) أو «كيف يستبعد مجيئه من الشرع؟»(2).

ويبدو أن الرازي لم يصل إلى ضبط موقفه الصريح من فكرة «الواسطة» بين الله تعالى ومخلوقاته في العالم السفلي، لذلك التجأ إلى أساليب الإبهام والغموض، واعتمد على الرموز والنكت المستورة في عرض موقفه.

ولنا أن نتساءل: ماذا يقصد الرازي حين يقول في الفصل الخاص بكيفية الإخبار عن الغيب أنه «يكتفي بالقدر الضئيل المشتمل على رموز ونكت، ومن استحضر الأصول الماضية، ووقف عليها ظفر بالحق الذي لا محيص عنه، ولكن تركناها مستورة لئلا يصل اليها الا من هو أهلها»(3).

فما هي الأصول الماضية التي يشير إليها الرازي؟ هل هي «الهرمسية»(4) التي تعتقد بأن النفوس الفلكية هي الواسطة بين الله تعالى والخلق.؟؟

---

1) الرازي: التفسير، المجلد الخامس، ص 191.

2) المصدر نفسه، ص 188 حيث قال بالنص: «وإذا كان هذا متفقا عليه بين قدماء الفلاسفة وأصحاب الأحكام، فكيف يستبعد مجيئه من الشرع». :

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج2 ص 445. لمزيد التفصيل في هذه الظاهرة انظر: مفاتيح الغيب ج1، ص 76 – 89 حيث يبحث في الجن والشياطين والأجسام الهوائية، ومرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ص 77 والملائكة الأرضية ص 78، والروح الفلكي ص 79، دليل وجود الجن والشياطين والأرواح في القرآن من ص 80 إلى ص 83، صفة الملائكة وتحقيق الكلام في الوَسْوَسَة ص 84، القوى النفسانية والخواطر من ص 25 إلى ص 88، هل يعلمون الغيب ص 89.

4) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 519، ورد فيه ما نصه:

«يطلق اسم الهرمسية على جملة من النظريات التي يعتقد انها ترقى إلى كتب مصرية قديمة تسمى بكتب (طاط). وهي مدونة في كتب يونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها وهرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الاله المصري (تحوت) وسماه الأفلاطيون المحدثون هرمس المثلث العصمة. والهرمسية مرادفة للكيمياء السحرية».

ولمزيد التفصيل انظر أيضاً كتاب الشهرستاني: الملل والنحل، ج2 من ص 6 إلى ص 44.

ومَنْ هم أهل هذه المعارف المستوردة (1)؟ هل هم أصحاب مذهب «الروحانيات» (2) من الحضارات المصرية والبابلية واليونانية القديمة ؟؟ أم هم أصحاب التوق والـذوق ؟؟

قبـل الاجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نتذكر بأن الرازي لا يُبطن منزعا شعوبيّا لكن جدليّة عصره فرضت عليه احترام «قدماء الفلاسفة وأصحاب الاحكام» (3) فذكر أفكارهم في هذه المسألة ووصفهم «بمحققي الفلاسفة» (4) أو «المحققين من الحكماء» (5) على حد تعبيره.

هـذا بالاضافة إلى أن الرازي يحترم هرمس ويقول أنه إدريس عليه السلام، وهو جد أبي نوح عليه السلام. وسمي إدريس لكثرة دراسته وان الله تعالى شرفه بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين صحيفة، وهو أول من خط بالقلم ونظر في علم النجوم والحساب وأول من خاط الثياب ولبسها. «واعلم ان الله انما مدحه بأن رفعه إلى السماء لأنه جرت العادة ان لا يرفع إليها الا من كان عظيم القدر والمنزلة» (6).

---

1) طـه خضير، محمد مصطفى : دراسات في التصوف الاسلامي، المبحث الخامس مصادر التصوف الاسلامي، ص 171 – ص 180 المصدر الهرمسي (وقد صبت حكمة كهنة مصـر القديمة في التراث الذي ينسب إلى «هرمـس الحكيم» ويرى فيه البعض شخصية ادريس عليه السلام. وكان للتراث الهرمسي إثر كبير في الافلاطونية المحدثة والصائبة والإسماعلية وسائر الفرق الباطنية وهي تيارات عملت في البيئة الثقافيـة في الاسلام ص 172) لمزيد التفصيل انظر لدى بور تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 13 وما بعدها. وفي ص 358 ما نصه : «اقتبس اهل الفرق الصوفية اجزاء كثيرة من الحكمة الفيتاغورية والأفلاطونية وتزينّت منها (ثيوصوفية) ملفقة من مختلف الآراء، ثم ان أصحاب هذه النزعة اعتبروا ارسطو من أساتذتهم. وقد جعلوه من تلاميذ اغاثاذيمـون وهـرمـس».

2) الشهـرستاني : ج 2 ص 6، 8.

3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الخامس، ص 188.

4) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 187.

5) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 191.

6) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 21، ص 233.

فالاحترام للفكر القديم هو الذي جرف الرازي إلى الاعتقاد بأن للافلاك والكواكب قوى خاصة تؤثر في مصالح البشر. فقال: «انه سبحانه خلق هذه هذه الأفلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع هذه البقعة الأرضيــة» (1).

لقد أكد في كتابه المحصل «ان النفوس السماوية والعقول الفلكية هي الملائكة (2) وشرح في كتابه المباحث الشرقية كيف «ان السماء حيوان متحرك بالإرادة» (3) وأشار في تفسيره «ان العقول الملائكية هي وسائط بين الله تعالى وبين البشر» (4) وان «هذه الأرواح الشريفة العالية لا يبعد أن يكون فيها ما يكون لقوتها وشرفها يظهر منها آثار في أحوال هذا العالم. أليس ان الإنسان قد يرى أستاذه في المنام ويسأله عن مشكلته فيرشده إليها؟ أليس جالينوس قال كنت مريضا فعجزت عن علاج نفسي فرأيت في المنام واحدا أرشدني إلى كيفيــة العلاج؟» (5)

ويؤكد الرازي ان عدم الاتصال بتلك الأرواح ليس للبخل من جهتها، أو لعدم كون النفس قابلة لتلقي تلك الصور بل لأجل انغماس النفس في البــدن هو المانع من ذلك الاتصال التــام (6).

ولا شك في أن مطالعة هذه الأقوال للرازي تفيد تشابه هذه المعاني مع ما شاع في الثقافة القديمة عند الفرس والمصريين وفي الأفلاطونية

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 120، ص 121.
2) الرازي: محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 142.
3) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 74 و ص 77.
4) الرازي: مفاتيح الغيب ج، ص 112.
5) الرازي: مفاتيح الغيب، ج31، ص 31.
6) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 421. ولقد أكد الرازي بوضوح في تفسيــره مفاتيح الغيب، ج1، ص 74 «إنه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسمانية، وان السمــوات مملوءة من الأرواح الطاهرة، وكذلــك الأثير والهــواء مملوءة من الأرواح، وبعضها طاهرة مشرقة خيّرة، وبعضها كدرة مؤذية».

المحدثــة (1). وقد يحمله البعض هذا على التصور بأن الرازي من تلاميــذ المدرسة الهرمسية التي تسعى إلى احياء الفكر العرفاني القديم في مظهر إسلامي.

واعتقد أن هذا التصور هو الذي دفع د. سيد حسين نصر إلى اعتبار أن مثل هذه الأقوال ما هي «في الواقع إلاّ نوع من العرفان القائم على الرياضة والتوسل بالعالم الغيبي غلب عليه الظهور في مظهر الفلسفة الحديثة. فإحياء الفكر العرفاني اليوناني القديم والمدرسة الهرمسية على وجه الخصوص من أهم المسائل الحساسة في تاريخ الفكر الإسلامي الخليقة بالمزيد من التحليل والاستقصاء» (2).

ولكن عند التحليل والاستقصاء يظهر البون الشاسع بين جوهر الفكر اليوناني وجوهر الفكر القرآني، فالفلسفة اليونانية لا تعرف في هذا الوجود قوة أعلى من العقل، وبالتالي لا تؤمن بالبعث ولا بوجود عالم الغيب (3).

أما الفرق بين المدرسة الإسلامية والمدرسة الهرمسية، فيتجلى في تباين عقيدة التوحيد عن عقيدة الصابئة – وريثة الهرمسية – اذ تذهب لمخاطبة النجوم والكواكب باعتبارها آلهة وأرباباً مقربين لإله الآلهة ورب الأرباب (الله سبحانه وتعالى).

وقد أوضح الشهرستاني الفرق بين الصائبة والإسلام فى فصل خاص تحت اسم: مناظرات بين الصائبة والحنفاء. «وفيها فوائد لا تحصى» على حد تعبيره (4).

---

1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، ص 179 – 180. يقــول: «الأفلاطونية المحدثة هي أكثر المذاهب أثرا في العالم الاسلامي، وأنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الاسلام، وقَبِلها الاسلاميون من فلاسفة فابتعدوا بها عن روح الاسلام

2) سيد حسين نصــر: شيخ الاشراق السهروردي»، الكتاب التذكاري، ص 25 – 26.

3) علي سامي النشــار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام: ج 1، ص 102. قال: «إن الاسلام قد قدم ميتافيريقاه القرآنية، وهي في جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية لقد كانت الفلسفة اليونانية نغماً تشاؤمياً ولم تعرف أبدا نغمة الوحي فلم تعرف قصة البعث وبالتالي لم تعرف قصة الخلــق».

4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 45: «حكم هرمس العظيم، المحمودة آثاره المرضية اقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس النبي عايه السـلام».

لـذا نكتفي بالقول أن أصحاب المدرسة الهرمسية ومن بينهم الصائبة (1) يرون أن هناك أساليب خاصة لمخاطبة النجوم للتوصل إلى نوع من الكشف عن المعارف السماوية، فأعلن أصحابها على أن بأيديهم «مفاتيح الأسرار الإلهية» و«أسرار القدس الأعلى» وان النجوم والكواكب وسائط وشفعاء بين الله وعباده (2).

وهنا نعـود إلى التساؤل: هل الرازي من المفكرين المسلمين الذين يبطنون الإيمان بعقائد فارس القديمة المنغرسة في الهرمسية؟؟ هل غابت عن الرازي طبيعة الفلسفة الإسلامية التي رفضت الحاد الفكر اليوناني (3) فانساق إلى الأخذ بما ذهب إليه أصحاب مذهب الإشراق؟؟

لا شك أن الرازي من رجال الفكر الإسلامي الذين «يضعون تصورا فلسفيا جديدا ما أبعده عن تلك الفلسفة الانتخابية الموفقة التي قذف بها العالم الإسلامي السوريان (من يعاقبة ونساطرة) والصائبة، وعاونهم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المنيفة» (4) على حد تعبير علي سامي النشار.

يبـدو لي أن الرازي حينما التجا إلى الرمز والنكت والتستر انما قصد أهل التوق والذوق الصوفي الذين يؤمنون بأن النفوس الناطقة تستطيع أن تتدرج

---

1) سيد حسين نصـر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص 80 حيث يقول: «إن المدرسة الهرمسية نشأت في الاسكندرية ثم حفظت وروجت فيما بعد في الشرق الأدنى على يد صائبة حـران الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية بمثابة كتاب سماوي لهم، وان مصادر حكمة الاشراق – في اعتقاد السهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى – قد انزلها الباريء على الانسان عن طريق إدريس النبي أو هـرمس».

2) الشهـرستاني: الملـل والنحل ج 1، ص 233.

3) علي سامي النشـار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، ص 184. يقول إن الفلسفة الاسلامية الحقة لم تتناول ابدا الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحـدثة».

4) المصـدر نفسه، ج 1، ص 185.

في المعارف النورانية حتى تتصل بالنفوس الملائكية حسبما أوضحناه في القسم الأول من هذا الفصل.

ان الرازي يقول بكل وضوح ان «الملائكة هم الوسائط بين الله تعالى وبين عباده في الفوز بجميع السعادات العاجلة والآجلة والخيرات الجسمانية والروحانية »(1).

أما مسألة تأثير عالم الأفلاك كأرباب وقوى قادرة على الخلق والإبداع، فالرازي لا تفوته أوجه البطلان في مثل هذه المسائل لذلك يؤكد «ان دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها وأكثر، ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب»(2).

وركز الرازي بكل عناية على نقد العقيدة التي تذهب إلى عبادة الكواكب باعتبار قدرتها على الإبداع والإيجاد، وأثبت ان الشيء القادر على التأثير «انما صح كونه مقدورا له باعتبار امكانه، والإمكان واحد في كل الممكنات، فوجب في كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى. فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الإيجاد والإبداع فثبت بهذا الطريق ان الإله الأكبر يجب أن يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الأسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية »(3).

وأثبت أن الكواكب والنجوم محدثة مفتقرة إلى موجد يوجدها، وإلى صانع يخلقها، وقام بالرد على من يقول ان الله تعالى «أودع فيها قوى مؤثرة في أحوال هذا العالم، فهذا لا يطعن في الدين البتة، وإنا لم نقل بثبوت هذه القوى، لكنا نقول ان الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سببا لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم، كما جعل الأكل

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 30، ص 265.
2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 53.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 48.

سببا للشبع، والشرب سببا للري، ومماسة النار سببا للاحتراق، فالقول بهذا في المذاهب لا يضر الإسلام البتة بوجه من الوجوه»(1).

وهكذا يتضح لنا أن الرازي لم يذهب مع أصحاب الروحانيات الذين يزعمون ان النفوس السماوية «هي الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور»(2) بل ذهب مع أصحاب الذوق الصوفي أصحاب، أعلى المقامات السائرين إلى الله، «وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي فلا جرم ما رأوا موجودا سوى الله»(3) وهذا المسلك «لا تنكره الشريعة الإسلامية» على أساس ان النفوس الناطقة لها طاقة روحية تمكنها من الاتصال التام بالنفوس السماوية بغاية الهداية والعرفان.

ثانيا : فكرة تفاضل القوانين

تقوم هذه الفكرة على الإقرار بتفاضل القوانين. فالاشياء لا توجد الا بقوانينها، والقوانين لا تعمل الا بين تلك الاشياء المقننة لها. ونظرا لاختلاف وتباين الأشياء فهناك قواعد ثابتة تحكم هذه القوانين.

- فإذا كان هناك قانونان لا يعمل أحدهما الا فيما سبق ان عمل فيه الآخر كان القانون الأول هو الأعلى والثاني هو الأدنى (4).

- وإذا وجد شيئان في أولهما كل القوانين التي تتمثل في الشيء الثاني وتزيد عليها، كان الشيء الأول أعلى والثاني أدنى.

- القوانين العليا تتعلق بالأشياء المعقدة، فالشيء المعقد يدل على أن قوانينه أعلى.

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج31، ص 30 .
2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 8 .
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 2، ص 99 .
4) يقول الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب: ج29. ص 85 «إنه تعالى قرر أمورا علوية، وأمورا سفلية، وكل علوي قابله بسفلي، وقدّم العلويات على السفليات».

من خلال هذه القواعد الثابتة يمكن للإنسان أن يتيقن بأن هناك قوانين تحكم قوانين، وهي بالتالي تؤثر في الأشياء التي تضبط وتنظم(1) علاقاتها، ولذلك يمكن القول بأن هناك قواعد تحدد علاقة القوانين العليا بالقوانين الدنيا بتفاضل بعضها على بعض وهـي:

1 - القانون الأعلى لا يتعدى عمله الأشياء المهيأة لقبوله، والتي هي وجودها وحاكم نظام علاقتها ببعـض.

2 - يعمل القانون الأعلى للتأثير في ما هو أدنى منه، دون أن يقوى على تغيير قوانين وضوابط قواعد هذا الذي هو أدنى.

3 - الأثر الذي يحدثه القانون الأعلى في نظام حياة الأشياء التي يحكمها القانون الذي هو أدنى، هو القضاء والقدر بالنسبة للشيء الأدنى.

ومن ذلك يتضح ان قواعد فكرة تفاضل القوانين في الألوهية هي:

القـاعدة الاولى: ان الشيء الأدنى يستطيع أن يعرف وجود ما هو أعلى، ولكنه لا يعرف صفاته الا ما يتعلق بقانونه الأدنى، ومن المستحيل عليه أن يعرف كُنه ما هو أعلى منه من القوانين والأشياء(2).

القـاعدة الثانية: ان بين كل طبقات من القوانين والأشياء تدرجا مما يجعلها منظمة تنظيما بحيث تكون فيه القوانين والأشياء الدنيا هي أبسط وأعم. بينما الطبقات العليا وما فيها من القوانين والأشياء تتدرج بحيث يكون الأعلى هو الأعقد والاخـص.

القـاعدة الثالثـة: ان المعرفة بوجود ما هو أعلى مستطاعة لما هو أدنى، ولكن معرفة الشيء الادنى بكُنْه ما هو أعلى محدودة بسقف طبقة قوانين الشيء الأدنى.

---

1) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ج1، ص 603. يقول ما نصـه: «ان اثبات وجود الله على أساس نظرية وجود نظام في العالم يضبط القوانين هو البـرهان الثابت عند القديس توما الاكويني الذي عاش في عصر فخر الدين الرازي».

2) يقول الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، ج2، ص 107 «السموات مؤثرة غير متأثرة، والأرضون متأثرة غير مؤثرة، والمؤثر أشرف من القابل».

فمن خلال قواعد تفاضل القوانين يمكن للإنسان ان يتيقن من وجود الله تعالى بقوانينه التي تضبط دائرة مدركاته من ناحية، ومن ناحية أخرى تحدد نوعية العلاقة بين قانون الكون وقانون العقل(1)، فتتضح حقيقة تفاضل الأشياء بتفاضل قوانينها، فيتيقن الإنسان من تدرج طاقة المعرفة (2) ومن ثم يفهم معنى القضاء والقدر فيقدر مكانة الألوهية حق قدرها.

وأعتقد أنه ليس هناك من داع لتقديم شواهد عن موقف الرازي من هذه الفكرة (3) لأنها صورة مشابهة لمعاني الأنوار، الا أن هذه الفكرة تتدرج من أعلى إلى أدنى وتجعل معرفة الأدنى لما هو أعلى في اطار حدود سقف قوانين الشيء الأدنى، بينما فكرة الأنوار عند الرازي تفتح المجال برحابة ليرتقي الإنسان إلى مقامات الأنوار القدسية بلا نهاية ولكن داخل حد لا تتجاوزه. وهو حد الحجاب وهذا هو سقف قانون الشيء الأدنى. فموقف عقل الإنسان لمعرفة الأشياء التي هي أعلى منه موقف المحكوم بقانون. فهو يعلم بوجود القوانين الكونية ولا يعلم كنهها (كالقوانين الكيمياوية والفيزيائية والحيوية والإنسانية) فالإنسان يعلم بوجود القوى العليا، ولكنه لن يفهم منها الا ما هو إنساني وهذا هو سقف الإنسان في معرفته للذات الإلهية. فهو على يقين من وجوده، ولكن فهمه لصفاته تعالى لا يمكن أن يكون الا قيدا بما هو إنساني(4).

---

1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 74.

2) أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 27.

3) يقول الرازي في مفاتيح الغيب، ج 25، ص 108: «المعدن ممتزج وله مراتب اعلاها الذهب، وهو قريب من أدنى مراتب النبات، وهي مرتبة لإنبات الذي يثبت في الأرض ولا تبرز ولا ترتفع، ثم النباتات وأعلى مراتبها هي مرتبة الأشجار التي تقبل التعظيم، ويكون ثمرها حباً يؤخذ منه مثل تلك الشجرة كالبيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة قريبة من أدنى مراتب الحيوانات، وهي مرتبة كالحشرات التي ليس لها دم سائل، ثم الحيوان وأعلى مراتبها قريبة من مرتبة الانسان. ثم الانسان وأعلى مراتب الانسان قريبة من مرتبة الملائكة المسبحين لله الحامدين».

4) يقول الرازي: في مفاتيح الغيب، ج 30، ص 237 «إنه تعالى إنما أجرى عادته (قوانينه) بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدرج»

انظر أيضاً المباحث المشرقية، ج 1، ص 11 وأيضاً ج 2، ص 29.

وهذا المعنى يظهر بوضوح في فكر الرازي حيث يقسم مراتب الموجدات على ثلاثة : «المؤثّر الذي لا يتأثر وهو الله تعالى، والمتأثّر الذي لا يؤثر وهو عالم الأجسام، فلا يكون لها تأثير في شيء أصلا، وهذان القسمان متباعدان جدا ويتوسطهما قسم ثالث وهو الذي يؤثّر ويتأثّر، وهو عالم الأرواح »(1).

وبنـاء على هذه الفكرة في تقسيم الموجودات وترتيبها حسب «البعد النوعي» فان الرازي يستنتج من ذلك مراتب معارف البشر بالنسبة إلى مراتب معارف الملائكة، ويوضح الفرق بين المرتبتين فيقول أن مراتب معارف البهائم بالنسبة إلى مراتب معارف البشر هي كمراتب معارف البشر بالنسبة إلى مراتب معـارف الملائكة (2).

ومن أجل هذا نلاحظ ان الرازي يتميز في تفسيره للآيات الكريمة من سورة النجم : وهو بالأُفق الأَعلى (*) ثم دنا فتدلى (*) فكان قاب قوسين أو أدنى (*) بفكرة تفاضل القوانين فيقول :

«الأُفق هو الفارق بين درجة الإنسان ومنزلة المَلَك، فإنه صلى الله عليه وسلم انتهى وبلغ الغاية وصار نبيا يأتيه الوحي في نومه وعلى هيئته وهو واصل الأُفق الأَعلى والافق الفارق بين المنزلتين. «ثم دنا فتدلى» ان جبريل دنا من النبي (صلعم) أي تحرك عن المكان الذي كان فيه فتدلى فنزل إلى محمد صلى الله عليه وسلم أي دنا من الخلق والأمة وصار كواحد منهم «فكان قاب قوسين أو أدنى» نقول ذلك البعد هو البعد النوعي الذي كان للنبي (صلعم). فانه على كل حال كان بشرا، وجبريل على كل حال كان مَلَكا، فارتفع النبي حتى بلغ الأُفق الأَعلى من البشرية، وتدلى جبريل عليه السلام حتى بلغ الأُفق الادنىٌ من المَلَكية فتقاربا ولم يبق بينهما الا حقيقتهما»(3).

---

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 18، ص 217 .

2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 30، ص 265 .

3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 28، ص 285 ـ 287 .

ولـذا نقول بأن الرازي يأخذ بفكرة التفاضل والتدرج في تقسيم الموجودات مما ينتهي بنا إلى أن معرفة وجود الله تعالى على نوعين: معرفة بوجود الأشياء العليا، وهذا مستطاع لكل ما هو أدنى، ومعرفة حقيقة الأشياء العليا وهي مستحيلة على مـا هو أدنـى. (1)

والسبب في ذلك أن الشيء الأدنى لا يدرك من الشيء الأعلى الا ما تؤهله له قوانينه هو. وبذلك يتيقن من وجود الأعلى ولكن يدرك صفاته إلى حد محـدود بسقف طبقتـه.

ثالثـا : فكـرة أحسن الخالقيـن

تتميز هذه الفكرة بجمعها لكل صور الخلق التي تدل على وجود الله، فتعرض عرضا صاعدا من الذرة، من حبة التراب، من السلالة «سلالة من طين» (2) ثم يحولها الخالق نطفة ماء، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظاما، ثم لحما، ثـم نشأة روحية، فيخرج من الذرة إلى الوجود إنسانا يتصل بعالم الحس بحواسـه ويتصل بالعالـم العلوي بروحه.

فالفكرة تعرض صور الاتصال للمخلوقات التي تدل على خلق «أحسن الخالقين» عرضا صاعدا من أصغر المخلوقات في العالم السفلي (الذرة) إلى أن تبلغ «درجة الاتصال التام بالملائكة والنفوس السماوية والأرواح الفلكية في العالم العلوي» (3).

وأهم عنصر في هذه الفكرة أن أساليب ودرجات الاتصال هي أيضا من صور الخلق، باعتبار ان الله سبحانه وتعالى هو الذي يخلق في مخلوقاته وإمكانيـات

---

1) يقول الرازي : في مفاتيح الغيب، ج 20، ص 218 «واعلم أن الحي المكلف يسبح لله، والتسبيح لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والادراك والنطـق. وكل ذلـك في الجماد محال..»

2) سورة المؤمنون : الآية 12 – انظر : التفسير الكبيـر، المجلد الثاني ص 376–ص 381 وص 453.

3) الرازي : المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص 101، ص 102.

التدرج في الصعود بما يقذفه في القلوب من نور حتى يبلغ إلى درجة الاتصال التــام .

وبالإضافة إلى ذلك ، فان هذه الفكرة تعرض صورا أخرى من خلق الله سبحانه «كأحسن الخالقين» فالله تعالى يخلق أبدان الموتى بعد بلائهم في قبورهم. ويبعث الخلق بعد أن كانوا رميما تحت التراب.

ولكن صور الخلق في مسألة البعث تعتبر من المباحث الغيبية التي يستحيل اثبات كيفية وقوعها وكما يقول الرازي : «ان مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين، والبحث عن هذه المسألة اما أن يقع عن امكانها أو عن وقوعها . اما الإمكان فيجوز اثباته بالعقل، أما الوقوع فلا سبيل إليه الا بالنقل، وانه تعالى حكم بأنه واقع من غير ذكر الدليل» (1) .

ومع فقدان الدليل فان فكرة «أحسن الخالقين» تضم صور البعث باعتبارها من وقائع خلق الله، باعتبار ان الإيمان بحقيقتها «الغيبية» ركن من أركان حقائق الدين (2) . ففي سورة النحل يقول الله تعالى «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون» الآية 38 . ويقول في سورة التغابن «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن» الآية 7 .

وأمــام فقدان هذا الدليل يلفت الرازي نظرنا إلى ملاحظة هامة نقفل بها باب التساؤلات عن الكيفية التي تحقق البرهان على هذه الحقيقة فيقول :

«ان صاحب النظر في حقائق الدين إذا خطر بباله سؤال على مقدمة مــن مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكًا في تلك المقدمة وإذا صار

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 2، ص 122 .

2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 300، ص 301 «إن الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا ماتت واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت الأبدان مرة أخرى، لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين (سعادة الأرواح في معرفة الله وفي محبته وعلى سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات)، ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات، فهذا المعنى لم يقــم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين

بعض مقدمــات الدليل مشكــوكا فيه، صارت النتيجة ظنية. والمظنون لا يفيد اليقين، فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل مــا يخطر بباله من الأسئلة والمباحث، ومن طلب الدين بالكلام تزندق، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيــه»(1).

إذن فهذا البرهان بطبيعته غيبي، لا يجوز فيه المنطق والمباحث العقلية، وهذا لا يعني ان باب النظر والاستدلال في حقائق الدين موحدة. بل كما يقول الرازي: «ان الأنبياء بأسرهم ما جاؤوا الا بالأمر بالنظر والاستدلال»(2).

ولــذا فيمكن القول بأن هناك مسائل في حقائق الدين لا يجوز فيها فتح باب الفكر، باعتبار ان الفكر لا يعمل في ظلمة المجهول الغيبي. بل الفكر في هذه المواقف يحتاج إلى اعتبارات قلبية على قبول مثل هذه الأفكار.

يقــول الرازي: «ولا شك أن الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، فإن النفس حال كونها جاهلة، كأنها واقفة في ظلمة ظلماء، ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها»(3) وهذا القائد الذي يسوق العقل إلى اليقين هو نور الهداية الذي يخلقه «أحسن الخالقين» ويقذفه في قلوب المؤمنيــن.

ومع الإقرار بأن الرازي يؤكد أن خلق الأجسام بعد بلائها يصعب الاستدلال عليه فانه يحاول في كتابه: معالم أصول الدين، أن يُمنطق القول بغيبيات الحشر وبعث الأجساد باعتبار امكانية عودة الجسد بعد بلائه، فالله تعالى خالق لكل الممكنات بل أن إعادة المعدوم ـ حسب الرازي ممكن، يقول ان: «الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ان القول بحشر

1) الرازي: تفسيره مفاتيح الغيب، ج 2، ص 94.
2) الرازي: المصــدر السابق ص 96.
3) الرازي: التفسر الكبير، المجلد الأول ص 277. لمريد التفصيل، انظر، حسام الألوسي حــوار بين الفلاسفة والمتكلميــن، ص 22 ـ 34.

الأجساد حق، وثبت ان الأجسام لو عدمت لا يمتنع إعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة، فحينئذ يصح ان عودة ذلك البدن بعينـه ممكن» (1).

والواقع ان الفكرة يصعب البرهنة عليها ولكن الفائدة تكمن في ابـراز صورة قدرة الله تعالى على الخلق كأحسن الخالقين، فلا يستبعد ان يعيد اللـه خلق جسم الإنسان، فنستفيد بأن إعادة خلق الأجسام ممكن بعد عدومها وبلائها.

ومن أجل ذلك نختم هذه الفكرة بقول الرازي: «وإذا ثبت الامكـان فنقول ان الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه، والصادق إذا أخبر عن وقوع شيء ممكن الوقوع، وجب القطع بصحته، فوجب القطع بصحة الحشر والنشر» (2).

رابعا: فكـرة الإنســان

ان هذا الكائن الحي المفكر، صاحب هذا الجسد الصغير المماثل للعالم الكبير، يحمل في طياته المعاني التي يمكن للعاقل ان يستخلصها حينما يتأمل اسرار هذا البدن الجامع، «للقوة البهيمية والسبعية والشيطانية والملكية، هذا الشخص المستجمع لتلك الصفات إنما أخلقه الله تعالى من الطين» (3) على حد تعبيـر الرازي.

الإنسان الذي فيه قدرة معرفة عالم الحس، وقدرة معرفة عالم الغيب، والذي اجتمعت فيه القوى الجسمانية والقوى الروحانية كائن حي تميز بين العالم السفلي والعالم العلوي (4).

1) الرازي: معالم أصول الدين، ص 116 ـ 132.
2) المصـدر نفسه، ص 118. لمزيد التفصيل، انظـر تفسير الرازي لقوله تعـالى: (مالـك يوم الدين) مفاتيح الغيب، ج 1، ص 8. وانظر المحصّل، ص 231 ـ 234.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 26، ص 228.
4) يقول الرازي في مفاتيح الغيب، ج 19، ص 183. «إن البشر من الأجسام. والملائكة من الروحاني اللطيف، والجسماني ادون حالا من الروحاني، الفرق الحاصل بسبب البشرية والروحانية، الفـرق الحاصل بحسب العنصـر والأصل».

يقول الرازي : «ان تخليق البشر لا يتم الا بأمرين : التسوية أولا ثم نفخ الروح ثانيا ، وهذا حق لأن الإنسان مركب من جسد ونفس . أما الجسد فإنه انما يتولد من المني ، والمني يتولد من دم الطمث، وهو انما يتولد من الأخلاط الأربعة، ولا بد من حصول هذه التسوية من رعاية مقدار مخصوص لكل واحد منها ومن رعاية كيفية امتزاجاتها وتركيباتها ، ومن رعاية المدة التي يحصل في مثلها حصول ذلك المزاج الذي لأجله يحصل الاستعداد لقبول النفس الناطقة .

«ولما أضاف الله تعالى الروح إلى نفسه دل على أنه جوهر شريف علوي قدسي . واعلم ان جوهر النفس عبارة عن أجسام شفافة نورانية علوية العنصر، قدسية الجوهر وهي تسري في البدن سريان الضوء في الهواء»(1) .

فالإنسان هو الجامع بين النورانية والظلامية ، فهو يشارك الملائكة بنورانية روحه ، لذا فهو الكائن الوحيد الذي اجتمع فيه الروحاني والجسماني .

وفكرة الإنسان تقول بعالمين عالم الحس وعالم القدس ، أو العالم الصغير والعالم الكبير . (2)

والرازي مثل أستاذه الغزالي يقول بفكرة العالمين : العالم البدني والعالم النوراني . أو العالم الصغير ، وهو عالم الحس والشهادة ، والعالم الكبير . وهو عالم

1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 26، ص 228 .

2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 209 ص 211 . أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار ، ص 26 ص 27 . يقول ما نصه : «اعلم ان العالم عالمان ، روحاني وجسماني ، وإن شئت قلت حسي وعقلي ، إن شئت قلت علوي وسفلي والكل متقارب ، وإذا عرفت معنى العالمين ، فاعلم ان العالم الملكوتي العلوي عالم غيب إذ هو غائب عن الأكثر ، والعالم الحسي عالم الشهادة إذ يشهده الكافة ، والعالم الحسي مرقاة إلى العالم العقلي ولو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقي إليه ، ولو تعذر ذلك لتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله ، فلن يقرب من الله أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس، والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي نعنيه بعالم القدس

الملكوت الأعلى، والإنسان صورة مصغرة لجميع عجائب صنع الخالق في هذين العالميـــن المختلفين (1).

ويوضح الرازي بعد هذا الاختلاف بين عالم التراب وعالم الروح فيقول : «والتراب أبعد الأشياء عن درجة الاحياء، وذلك من حيث كيفيته، فإنه بارد يابس، والحياة بالحرارة والرطوبة. ومن حيث لونه، فإنه كدر والروح نير. ومن حيث فعله فانه ثقيل والارواح التي بها الحياة خفيفة وفي الجملة فالتراب أبعد الاشياء من قبول الحياة، فالله خلق من أبعد الأشياء عن مرتبة الاحياء حيا هو في أعلى المراتـــب (2).

وحصيلة هذا الاختلاف البعيد بين العالَمين تدل دلالة بينة على وجود الخالق سبحانه وتعالى الذي يخلق هذا الإنسان ويجمع فيه عجائب عالَمين متباينين.

ويتميز الرازي في نظرته للإنسان بموقف يفتح به المجالات البعيدة التى يمكن أن تستخدم كدلائل جليلة على حتمية وجود الله تعالى، من خلال العجائب المكنونة في الإنســان.

فالإنسان حسب الرازي ليس هو عبارة عن هذه البنية الجسدية، بل هو شيء مغاير لمجموع هذا البدن بكل ما يحمل من أجزاء وأبعاض وأعضاء. (3)

---

1) أبو منصور عبد القاهر البغـدادي : أصول الدين، ص 34 قال ما نصه :
«إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغيـــر الذي هو بدن الانسان، فحواس الانسان أشرف من الكواكب المضيئة، والسمع والبصر منها بمنزلة الشمـــس والقمـــر في ادراك المدركات بهما.
والشعر على البدن بمنـــزلة النبات والحشيش على الأرض، ثم ان الانسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان، ويأكل بأعضائه صنيع كل حيـــوان، فهو العالم الصغير وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد».

2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج25. ص 108 . يقـــول : «ان الله خلق الانسان من تراب لا انه صار معدنا ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انسانا ثم حيواناً ثم انساناً. ان الله يخلق أولا انساناً».

3) الرازي : المباحث المشرقية، ج2، ص 377. 378.

ونظرا لاختلاف هذه النظرة عن نظرة جمهور المتكلمين والمفكرين المسلمين (1) الذين يرون أن الإنسان عبارة عن مجموع هذه الجثة . فان الرازي قد ركز على صحة نظرته فقدم أكثر من أربعة عشر دليلا (2) يثبت فيهم أنه لا يمكن أن يكون الإنسان عبارة عن هذا الجسم . وخلاصة هذه الدلائل ان هذه الجثة المتبدلة بالزيادة والنقصان والقابلة للتغير المستمر، هي غير ذلك الثابت الباقي الحقيقي الذي نعرفه عن الإنسان (3) .

ويؤكد الرازي ان اشتغال الفكر بأمر معين مخصوص، يكشف ان الإنسان في مثل تلك الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه وعن أعضائه وأبعاضه ، فهو في تلك الحالة في عالم مخصوص وهذا يثبت ان الإنسان يجب أن يكون مغايرا لجملة هذا البدن .

وينتهي الرازي إلى فكرة دقيقة تشير إلى ان الإنسان قد يكون حيا حال ما يكون البدن ميتا ، فيقول . « والدليل على صحة ما ذكرناه ان النصوص القرآنية والنبوية تدل على أن الإنسان يبقى بعد موت الجسد، العقل والفطرة شاهدان بأن هذا الجسد ميت ، ولو جوزنا كونه (أي الجسد) حيا جاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة . وإذا ثبت ان الإنسان شيء وكان الجسد ميتا لزم أن الإنسان شيء غير هذا الجسد . ونحن نرى جميع فِرَقِ الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع أرباب الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم وطوائفهم يتصدقون عن موتاهم، ويدعون لهم بالخير، ويذهبون إلى زياراتهم، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء . لكن التصدق عنهم عبثا ، والدعاء لهم عبثا ، فالإطْبَاقُ على هذه الصدقة وعلى هذا الدعاء يدل على أن فطرتهم الأصلية السليمة شاهدة بأن الإنسان غير هذا الجسد، وان ذلك الشيء لا يموت بل الذي يموت هذا الجسد . » (4)

---

1) الزركان : فخر الدين الرازي، ص 363 – 367 .

2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 22، ص 37 – 40 .

3) المصدر نفسه، ج 22 ، ص 40 وينتهي بعد عرض الادلة الأربعة عشر إلى القول «فيحصل العلم القطعي بأن الانسان ليس عبارة عن جموع هذه الجثة» ويكرر نفس الجملة في ج 31، ص 178 .

4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 22، ص 40، ص 41 .

ويكرر الرازي هذه الفكرة عدة مرات في كتابه المحصل (1) ومعالم أصول الدين (2) والمباحث الشرقية(3) والمطالب العالية (4) وعدة مـواضع من تفسيره الكبيـــر (5).

وحصيلة هذه الفكرة ان نظرة الرازي للإنسان تتميز بعمق الاتجاه الـروحي الذي يرفض اعتبار الإنسان بنية مادية.، وبذلك يفتح المجالات العريضة لتأمل آيات الله في هذا الكائن الحي المفكـر.

---

1) الرازي: المحصل، ص 234.

2) الرازي: معالم أصـول الدين، ص 106.

3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 377 إلى ص 382.

4) الرازي: المطالب العالية، نقلا عن الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلاميـة والفلسفيـة ص 477 – 478. للتفصيل انظر: كتاب الأربعين ص 286 يقول ما نصه: «ان المشار إليه لكل أحد بقوله: أنا ليس هو مجرد تلك الأجراء وذلك لأنا لو قدرنا إن هذه الأجزاء تفرقت وصارت تراباً رميماً من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف فإن كل أحد يعلم ان ذلـك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد، فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والذرات».

5) الرازي: مفاتيح الغيب، ج9، ص 91 يقول ما نصه: إن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه أمـران: احدهما: ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والاغلال والتبدل، والانسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره. الثاني: ان الانسان قد يكون عالماً بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه وأجزائه، فثبت بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسماً مخصوصاً سارياً في هذه الجثة سريان النار في الفحم، والدهن في السمسم وماء الـورد في الورد، ويحتمل أن يكون جوهرا قائماً بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم، فإنه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حيا. وإن قلنا انه أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحياة إليه.

وانظـر: مفاتيح الغيب، ج 30، ص 145 «إن هذا الانسان هو الذي كان موجودا من أول عمـره ثم ان أجزاءه دائما في التحلل والذوبان ومعلوم ان الباقي غير المتبدل. فهـذا الانسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق من أول عمـره إلى الآن».

وانظر: أيضا مفاتيح الغيب، ج 31، ص 177. «إن المشـار إليه ليس هو هذه البنية».

ان القارىء المتفحص لهذه النظرة المتميزة ليشعر بأن المجالات العميقة التي يفتحها الرازي كدلائل على عجائب خلق الله المكنونة في هذا الكائن. يمكن ان تستخدم اليوم كأدلة على وجود الذات الإلهيَّة.

ومن ثم نجد الرازي متعمقا في بيان حاجة الإنسان إلى الحياة الأخرى حتى اذا استقر في وعي الإنسان أهمية الحياة الأخرى، كان ذلك طريقا إلى إقرار وجود الله تعالى.

وواضح من نظرة الرازي للإنسان انه يهدف إلى اثبات وجود الله، وهذا الإثبات يتخذ لنفسه أسلوبين، أولهما: أن اصل ونهاية هذا الإنسان لَيْسَا مَادّيَيْن. ثانيهما: اثبات حقيقة وجود الذات الإلهية مع الطرق الكلامية والمنطقية التي كان يتبعها علماء عصره لإثبات نظرتهم.

ولذلك فقد ركز الرازي على أهمية الاستدلال بواقعة مشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكعبي، ومشاهدة ابليس في صورة الشيخ النجدي، كدليل ثابت على أن بنية الإنسان وهيكله وشكله كانت حاصلة في جبريل وابليس مع أن حقيقة الإنسان غير حاصلة.

وحتى يثبت الرازي صواب نظرته استدل بالقرآن والأحاديث على جماعة اليهود الذين مسخهم الله وجعلهم في صورة قردة وخنازير، وأكد أن حقيقة الإنسان باقية فيهم ولكن الذي تغير هو البنية والهيكل. (1)

هناك ناحية لا بد من توضيحها وهي أن الأسلوب الذي سلكه الرازي حول هذه الأفكار قد يكون غامضا على بعض الأذهان. وإذا كان الأمر كذلك فإني أقول: إنه لا بد من مراعاة ظروف البيئة الثقافية التي عاشها الرازي خلال الإشعاع الأخير الذي واكب غروب الحضارة الإسلامية. فالرازي في كل أفكاره لا يستهدف

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج22، ص 42 ولمزيد الاطلاع على استدلالاتة حول الحقيقة الانسانية انظر نفس المصدر، ص 43 – ص 80

توضيح ماهية وجود الله والكشف عن حفيقته، بل هو في كل ما سعى إليه كان يحاول الخروج من ضيق المقاييس المادية.

فالأسلوب الذي يستخدمه الرازي في إثبات وجود الله تعالى أمام النصّيين، هو وليد ضرورة. وهذه الضرورة هي التي جعلت أفكاره متميـزة عن الآراء الشـائعـة.

هـذا بالإضافة إلى أن الحقائق الثابتة التي ينتهي إليها الرازي حول الذات الإلهية لا يمكن اثباتها بالوسائل المتعارف عليها اليـوم:

ويترتب على هذا أن الكثيرين من أصحاب «التجارب العلمية» يـرون ان أمثال هذه الأبحاث زائفة، باعتبار ان ما صاغه الرازي من أفكار ليس وراءه حقائق ثابتـة.

وليس لي الا أن الفت نظر القارىء إلى أن بعض حقائق الدين ليس لها أساس مادي. وكما يقول الرازي: «مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب ان لا يستقر الإنسان على الإيمان ساعة واحدة»(1).

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص 94.

الجزء الثاني :

ذات الله تعالى

الفصل الاول : أسماء الله تعالى

الفصل الثاني : الصفات الالهية وعلاقتها بالذات الالهية

الفصل الثالث : مشكلة التاويل

الفصل الرابع : الصفات الالهية

الفصل الأول

أسماء الله تعالى

أهـم ما نستهل به هذا الفصل بمسائل الأَسماء هو أن نوضح أن هذه المسائل عند الرازي ليست مباحث عقلية بحته، والسبب - حسبما يرى الرازي - أن حقيقة الذات الإلهية غير معلومة للبشر، لأَننا لو عقلنا حقيقة «واجب الوجـود لعقلنا كل الحقائق،» (1) والعلم بحقيقة الله تعالى لا يمكن حصوله مهما كانت أبعاد ما نتصوره من عقـولنا. (2)

يكون من المفيد أن نبدأ هذا الفصل بتقديم القاعدة التي يبني عليها الرازي آراءه في مباحث الأَسماء ومشتقاتها على الأُسس التالية :

أولا : ما نعلمه عن أسماء الله وصفاته المجردة عن الماديات ولواحقها، كصفة العلم والقدرة، لا يتجاوز الأَمر الكلي. (3)

ثانيـا : اننا إذا التجأنا إلى طريق الاستقراء كمحاولة لمعرفة كنه حقيقة الذات الإلهية، سنلاحظ انه لا سبيل إلى المعرفة والكشف الا من وجهين : أحدهما المعرفة الوجدانية التي نجدها في النفس، مثل علمنا بالأَلم واللذة، حاضرة في نفوسنا، حاصلة فينا، فلا صعوبة نجدها في معرفتنا للشَّيء من خلال وجداننا.

---

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 496

2) الـرازي : محصل أفكار المتقدمين ... ص 188. يقول ما نصه : «انه لا يمكننا أن نتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا، أو ما يتركب عن أحد هذه الثلاثة، فالماهية الإلهيَّة خارجة عن هذه الاقسام الثلاثـة، فهي غير معلـومة لنا.

3) الـرازي : المباحث المشرقية ج، 1، ص 494 - لمزيد التفصيل انظر نفس المصدر : ج 2، ص 494 - 498.

وثانيهمـا طريقة التشبيه والتمثيل. فإننا نحاول تقريب الشيء بالتشبيه والتمثيل، ولكن هذه الطريقة لا توصلنا إلى كنه الحقيقة، لأن التشبيه أو التمثيل لا يفيد معرفة الشيء إلا من بعض جوانبه، مثل تعليمنا للعنّين لذة الجماع مثلا بأنها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر، فهذا التشبيه أو التمثيل لا يفيد المطابقة بل يفيد جهة عامة لا تجديد فيهـا. فثبت ان طريق الاستقراء بوجهيه لا يوصل إلى معرفة كنه الحقيقة (1).

ثـالثـا : ان البحث في الأسماء لا يصح الا إذا سعينا إلى تصور أبعاد حقيقة الذات الإلهية وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال، ولكن هذا التصور غير حاضر لنفوسنا البتة. بل لا يمكن حصوله مهما كانت أبعاد الخيال، لأن حقيقته لا تشبه أي شيء من الأشياء التي يمكن للعقل أن يتصورها. إذن لا يمكن استيفاء معاني الكمال والجلال لصفاته ونعوت أسمائه عز وجل (2).

وبنـاء على هذه الأسس الثلاثة ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن مباحث أسماء الذات الإلهية ليست عقلية بحتة، لأن مداركنا العقلية محدودة متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية لأسماء الله تعالى.

بعد أن حاول الرازي توضيح معنى الكمال والجمال لذات الله من خلال المعاني التي يمكن ان نستخلصها من أسمائه قال: «انه لا يمكن أن يكون جمال وبهاء فوق أن يكون المعنى قد حصل على كل ما من شأنه أن يحصل، فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال، بل هو المفيض على كل بهاء وجمـال

1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 495 وانظر ايضا كتاب الرازي : معالم أصول الدين، ص 74 يقول بالنص : «ان المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة. أما الوجود. واما كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب. واما السلوب وهي انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. واما الاضافات وهي العالمية والقادرية. والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة.

2) الـرازي : محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين ... ص 168. لمزيد التفصيل انظـر المصدر نفسه، ص 197. حول مسائل اتفاق المسلمين على الصفات واختلافهم في معناها.

وليس لتلك المعاني عندنا أسامي غير هذه التي أطلقناها فمن أنكرها استعمل غيـــرها » (1).

بهـــذا يتضح إقرار الرازي بعجز العقل الإنساني عن توضيح المعاني الكاملة الكامنة في أسماء الله تعالى ، ومهما استعمل الإنسان من ألفاظ وأسماء فإنه يعجز عن استيفاء المعنى المطلق المستحق في حق الله تعـــالى .

ويظهر بهذا الإقرار ان مسائل الأسماء الخاصة بالذات الإلهية تعتبر من أدق القضايا المعرفية ، باعتبار ان شرح معاني أسمائه تعالى ليس مسألة عقليـــة .

ولنا أن نتساءل : كيف يعتبر الرازي أسماء الله تعالى غير عقلية ؟؟

اعتقـــد ان الكيفية التي يفهم الرازي بها قيمة الأسماء هي التي دفعته إلى الإقرار بأن أسماء الله تعالى غير عقلية . فالرازي يتأمل المعاني الكامنة وراء الأسماء ، ولا يلتفت إلى ذوات الأسماء ، فأسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن ليست عنده حسنة الا لحسن معانيها (2) . فليس لهذه الأسماء أية علاقة بالصور والأشكال المادية التي يقيس بها الإنسان معاني الحسن والجمال . فمن المحال – عند الرازي – (3) ان نستخرج معنى الحسن في أسماء الله تعالى من تراكيب ألفـــاظهـــا وأصـــواتهـــا .

طالمـــا ان قيمة أسماء الله تعالى لا تكمن في شكل ألفاظها وأصواتها ، بل القيمة تبدو في المعاني الكامنة بين طيّات الإسم ، وان المعاني لا تتقيـــد بالمقاييس الصورية والمادية التي يقيس بها عقل الإنسان محاسن الأشياء ، وطالما ان الاستغراق في المعاني الكامنة لأسماء الله لا تقوى عليه مدارك عقول البشر ، صحّ – عند الرازي – أن يعتبر مسائل أسماء الله غير عقلية بصفة مطلقة .

---

1) الـــرازي : المباحث المشرقية ، ج2، ص 495 .
2) الـــرازي : مفاتيح الغيب ، ج22، ص 13 يقول بالنص : « الحسن يرجع إلى المعنى فمثلا اسم الستار والرحيم انما كانت حسناء لأنها دالة على معنى الاحسان » .
3) الـــرازي : المصدر نفسه ، ج22، ص 169 – 175 .

لقــد وضّــح الرازي هذا الموقف عندما استعرض الصعوبة التي يواجهها العقــل عندما يحاول أن يحصر معنى الإسم الخاص بالذات الإلهية (1).

فــأورد – على سبيل المثال – ان قولنا «واجب الوجود» تعنــي كونــه سبحانه مستحقا للوجود من ذاتــه.

– وتعني عدم احتياجه في وجوده إلى غيــره.
– وتعني أنه تام، لأن نوعه له فقط، وليس من نوعه شيء خارج عنه.
– وأنه تعالى واحد بمعنى أنــه تام.
– وتعني ان حقيقته له فقط.
– وتعني أنه لا ينقسم، لا بالكم، ولا بالمبادىء المقومة، ولا بأجزاء الحد.
– وتعني تعينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره.
– وتعني أن مرتبته من الوجود – ليست إلا لــه.
– وتعني انه الغني التــام.
– وتعني أنه الملك الحق أو تعني انه القهار للعدم بالوجود أو الجبار...

1) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 116 – 130. حاول الرازي في حوالي عشرين صفحة أن يوضح المعاني المختلفة لأسماء الله تعالى، مثل: تسمية الله تعالى بإسم «الشيء» وبافتراض جواز اطلاق هذا الاسم على الله تعالى فان المعنى يكون أعظم الاشياء، وإسم «الشيء» لا يفيد المدح والجلال واسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال». انظر ص 117. وحاول شرح اسم «الموجود» واثبت استحالة أن يكون الله هذا الاسم بمعنى أن يراد به الادراك والشعور والوجدان، لكونه تعالى لا يكون معلولا لأحد، وانه يمتنع في العقل حصول الادراك والشعور لمعنى الموجود، ص 118. وقال «لفظ» «النفس» الوارد في القرآن لا يكون إسما لله تعالى. لأن النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته، وهذا يصح في الممكنات لأن فيه معنى الحجمية والذات المخصوصة بريئة من هذه المعاني، ص 122. وتساءل هل يقال لله «النــور» وأكد بطلان القول بأن معنى النور هو الذي نعرفه أو من جنسه ص 124. وعرض حوالي ثلاثة وعشرين اسما ليؤكد استحالة ايفاء العقل بمعناها الصحيح اللائق لله تعالى.انظر لابن حزم الأندلسي: الاصول والفروع، ج 1، ص 266، الكلام في الاسم والمسمى،

ويظل الرازي يعدد المعـاني إلى أن يقـول : « ... ولولا ان أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها » (1)

وهكذا أثبت لنا الرازي بهذا المثال ان الاستغراق بالعقل في معاني الأسماء لا ينتهي (2) . لأن هذه المعاني والألفاظ قاصرة عن الوصول إلى حقائق الذات الإلهية .

ومن أجل هذا نلاحظ أن الرازي استهلّ كتابه : « لوامع البينـات في شـرح أسماء الله الحسنى والصفات » بالإشارة إلى أن الغرض من هذا الكتاب ليس الوصول إلى حقائق أسماء الله الثابتة ، بل هو مجرد تنقيح الكلام في شرح أسماء الله وصفاته ، وتحقيق القول في تفسير نعوته وسماته (3) . فالإسم كلمة ، والكلمة هي الملفوظ بها ، وأما المُسّمى فهو ذات الشيء وحقيقته (4) ، وحقيقة الذات الإلهية ممتنعة ، فإذن جميع الأسمـاء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر وغيرها لا يتناول ذاته المخصوصة ، ولا يدل عليها بوجه البتة (5) . فالمشار إليه بذلك الإسم ليس هو حقيقة ذات الشيء . لذا وجب القطع بأن المشار إليه بذلك ليس هو الله تعالى (6) .

كما أوضح في كتابه « معالم أصول الدين » ان عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى مضايق علاقة أسماء الله بحقيقة ذاته المخصوصة ، ومع هذا القصور فإن العقل لا يمنع من أن تكون لتلك الذات معاني ومفهومات الاضافة والنسب لصفات ، يمكن أن يشتق منها الأسمـاء (7) .

وعند هذه النقطة التي يحاول فيها الرازي أن يوضح علاقة أسماء اللـه بحقيقة ذاته تساءل : هل لله بحسب ذاته المخصوصة إسم أم لا ؟؟ (8)

---

1) الـرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 501 .
2) الـرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 54 .
3) الـرازي : لـوامع البينات ص 17 .
4) المصـدر نفسـه ، ص 20 .
5) الـرازي : مفاتيح الغيب ، ج 29 ، ص 138 .
6) الـرازي : لـوامع البينـات ص 18 .
7) الـرازي : معالم أصول الدين ، ص 58 .
8) الـرازي : مفاتيح الغيب ، ج 22 ، ص 12 .

لا يجيب الرازي إجابة مباشرة ويطرح سؤالا آخر : هل ان حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا ؟؟ فيقول : « فمن قال انها غير معلومة للبشر قال ليس لذاته المخصوصة إسم . لأن المقصود من الإسم ان يشار به إلى المسمى وإذا كانت الذات المخصوصة غير معلومة امتنعت الإشارة العقلية اليها ، فامتنع وضع الإسم لها » (1) .

وأعتقد أنه يمكن ان نستخلص إجابة الرازي من خلال القاعدة والأسس الثلاثة التي ذكرناها مع بداية هذا الفصل ، وهي قاعدة ان الذات الإلهية ذات مخصوصة غير معلومة ، فلا غرابة ، إذن أن نجد الرازي يذهب مع القول القائل بامتناع وضع الإسم للذات المخصوصة . وقدم بحسب معلوماته الموسوعية الأدلة التي تثبت عجز البشر عن معرفة هذه الذات المخصوصة لله تعالى (2) .

ولمزيد الإفادة يمكن أن نلخص هذه الأدلة فيما يلي :

أولا : ان حقيقة الله تعالى مخالفة لكل ما سواه من مخلوقاته . وهذه المخالفة المميزة ترجع لذاته المخصوصة ، وهذه الذات المخصوصة هي التي تقتضي المخالفة التي تمنع إمكانية وضع الإسم .

ثانيا : ان هذه الذات المخصوصة أمر ثابت في الله سبحانه ، وصفة الثبوت تقتضي القول بأنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر حتى تنتفي معاني الجسمية والجوهرية في ذاته . ونفي تلك الصفات عن ذات الله يعطي مفهوما سلبيًا . والفرق بين الثبوت والسلب واضح . ولذا فإعطاء الأسماء لله تعالى بناء على اعتبارات الصفات السلبية يدل على مغايرة الذات المخصوصة لتلك الأسماء .

ثالثا : القول بأن الله تعالى قادر وعالم وحاكم هي أسماء تعطي معاني ومفهومات إضافية على حقيقة ذاته المخصوصة ، فنحن نعلم بأن ذاته ذات قائمة

---

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 22 ، ص 13 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ص 114 .

بنفسها، وبذلك فان هذه الذات المخصوصة القائمة بنفسها ليست هي عبارة عن نفس القادِريّة والعالِمية والحاكمية التي أضفاهـا على ذات الله تعالى.

ومن مجموع ما ذكره الرازي «كمقدمات عالية من المباحث الإلهية»(1) على حد تعبيره، تظهر لنا عنايته بإبراز الفرق بين المعاني المستخلصة من الذات القائمة بنفسها، وبين المعاني المستنبطة من اعتبارات مفاهيم الصفات الإضافية والسلبيـة.

ويقوم الرأي عندي على أن هذا التفريق بين الذات المخصوصة والصفات الإضافية أو السلبية التي تضاف لذات الله هو المفتاح الذي يوضح مواقف الرازي من مباحث الذات. ولذا فإن العناية بهذا التفريق يعني في الواقع العناية بآراء الرازي في الذات الإلهية وصفاته وهو لُبّ موضوع بحثنا هذا.

وجدير بالملاحظة ان الرازي قد أحاط فكرة التفريق بين الذات المخصوصة وبين ما يضاف إليها من الصفات بالعناية الفائقـة.

فقـد فصّل المناهج العقلية المتاحة للفهم والإدراك حتى يقربنا من معرفة معاني الصفات التي يمكن ان نشتق منها أسماء الله تعالى فقال: «اننا إذا رجعنا إلى عقولنا وافهامنا لم نجد من علمنا لصفات الله تعالى الا أحد أمور أربعة:

- أما العلم بكونه موجودا.
- وأما العلم بدوام وجـوده.
- وأما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبيـة.
- وأما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية (2)»

وأوضح ان هذا العلم بمعاني الصفات لكل واحد من تلك الأربعة مغايـر لحقيقة ذات الله. وان السبب في التباين والافتراق يرجع إلى محدودية المدارك

1) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص 112.
2) المصدر نفسه.

العقلية المتناهية أمام حقيقة الله المطلقة. فالعقل لا يمكنه ان يتصور معنى اللامتناهي. «لأننا إذا رجعنا إلى الاستقراء التام نجد أنه لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور الا من طرق أربعة :

- اننا ندرك الأشياء بإحدى الحواس الخمس.
- واننا ندرك أحوال أبداننا كالألم والجوع واللذة ...
- واننا ندرك بحسب عقولنا معنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة.
- واننا يمكن بالعقل والخيال ان نتصور مفاهيم المدركات الثلاثة السالفة» (1).

فليس للإنسان ان يتصور الأشياء ويميزها بصفاتها الا بالطرق الأربعة السالفة الذكر، ولكن حقيقة الذات الإلهية تختلف عما نفهمه ونتصوره وندركه من معاني ومفهومات الصفات.

وقدم الرازي مثلا لذلك الفرق بين ما نعرفه وبين حقيقة ذات الشيء فيقول: «اننا إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد وأن يكون له من بان، أما صفات واسم ذلك الباني فإن وجود البناء لا يدل عليه» (2).

فَفَرَّقَ الرازي بين نوعين من المعرفة : المعرفة العَرَضِية والمعرفة الذاتية. «أما المعرفة العرضية : فكما إذا رأينا بناء علمنا بأن الباني موجود، أما ماهيته، وحقيقته فوجود البناء لا يدل عليه. فهكذا علمنا ومعرفتنا لله تعالى. أما المعرفة الذاتية : فإننا لا نعرف حقيقة اللون، الا بأبصارنا، ولا نعرف الحرارة الا بلمسنا، فلا نعرف ذات الحرارة والبرودة الا بهذه الكيفية الملموسة ولا ذات حقيقة السواد والبياض الا بهذه الكيفية المرئية المتاحة لحواسنا. ومعرفة الله بهذه الكيفية مستحيلة على البشر» (3).

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 114.
2) الرازي : المحصّل ص 67. لمزيد التفصيل انظر الفرق بين الوجود والماهية من هذا البحث.
3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج1، ص 114.

وهكــذا انتهى الرازي إلى أنه يستحيل معرفة حقيقة ذات الله ومعنى صفاته وأسمائه، ويبدو ان هذا المنزع مرتبط بما يقوله قدماء الفلاسفة بأنه إذا ثبت ان أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتّة، لم يبق في وضع الإسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت ان هذا النوع من الإسم مفقود. وانه ليس لتلك الــذات اســـم (1).

ولكن يجب لفت نظر القارىء إلى أن هذا التقديم لآراء غيره لا يعنـــي ان الرازي يصرح بأن اطلاق الاسم على الذات الإلهية «مفقود» وانه «لا فائدة منـــه» بل بالعكس. فالرازي يعتقد إن الله عز وجل يمكن أن يشرّف بعض المقربين من عباده بمعرفة بعض أسمائه فلا يمتنع اذن أن يكون لله تعالى اسم.

وقـــرر أنه لو اتفق لملك من الملائكة المقربين أو نبي مرسل أو أحد عباد الله المخلصين الوقوف على ذلك الإسم «فلا يبعد أن تطيعه جميع الجسمانيات والروحانيات» (2) على حد تعبير الـــرازي.

وهكــذا يتضح لنا ان المباحث الخاصة بالأسماء صعبة، لأن العقـــل بمحدوديته يقف كالعاجز القاصر (3) أمام هذه المعرفة التي يخص الله بهـــا المقربين فتنتج لهم بمجرد تجلي معنى اسم من أسماء الله تعالى ضروبا من القدرة ليســـت لغيـــرهـــم.

ولا شك ان مثل هذه الاعتقادات في مدى قوة تأثير «الإسم الإلهـــي» على كافة المخلوقات يبعدنا عن مجالات المدارك العقلية، ويدخلنا في مقامات المعارف الروحية التي يتحلى بها الرازي في معظم مواقفه أمام مباحث الذات الإلهيـــــة.

---

1) الـــرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص114.
2) الـــرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص 115.
3) الـــرازي: لـــوامع البينـــات، ص 90.

ولذلك نلاحظ ان الرازي يتحدث عن «الإسم الأعظم» لله تعالى بلغة ذوقية تميل إلى ترك المقاييس العقلية، ويحاول بقدر استطاعته أن يحيط الإسم الأعظم بأكبر قدر من هالة القدسية، فيستعرض آراء العارفين، ويقسمهم إلى فريقين :

- فريق يقول : ليس «الإسم الأعظم» لله تعالى إسما معلوما معينا، بل كل اسم يذكره العبد، فينقطع الفكر والعقل على كل ما سواه فذلك الإسم هو الإسم الأعظم.
- وفريق يقول : «الإسم الأعظم» لله تعالى إسم معين، ولكن هناك من يقول ان هذا الإسم المعين معلوم للخلق ومنهم من يقول انه غير معلوم.

ثم يسعى إلى شرح أقوال الذين يعتقدون ان اسم الله الأعظم معلوم للخلق، وهي حسب عرض الرازي في كتابه لوامع البينات ستة أقوال :

«القول الأول : ان الإسم الأعظم لله تعالى قولنا (هو)

القول الثاني : هو قولنا (الله)

القول الثالث : قولنا (الحي القيوم)

القول الرابع : قولنا (ذو الجلال والإكرام)

القول الخامس : الحروف المذكورة في أوائل السور القرآنية ومايمكن أن يتركب منها .

القول السادس : ان الناس يذكرون أسماء كثيرة تارة بالعبرانية وتارة بالسريانية، وتارة بلغات أخرى مجهولة، ويزعمون انها هي الإسم الأعظم والاستقصاء في شرحها يطول»(1).

---

1) الرازي : لوامع البينات . . . ص 99.

ونلاحظ ان الرازي في كتابه لوامع البينات لم يحدد موقفه من هذه الأقوال أما في تفسيره مفاتيح الغيب (1) فيظهر موقفه من تلك الأقوال، وهو أنها جميعا ضعيفة في معانيها مما لا يستحق أن يكون أحدها هو الإسم الأعظم، ماعـدا اسما واحـدا.

فما هو الإسم الأعظم عند الـرازي ؟؟

ان الإسم الأعظم الأقرب إلى الرازي هو قولنا : (اللـه)، لأن هذا الإسـم حسب تفكيره قد جمع في معناه بين شرف الإسم وشرف الصّفة. أما عن شرف الإسم فلأنه لا يختص به الا الله سبحانه وتعالى، وأثبت أن هذا الإسم لا يحصل لغير الله باعتبار أن معناه مشتق من مفهـوم العبادة. (2)

«العبـادة هي المقصود الأصلي من الخلق» (3) وكل ما سوى الله موصوف بالعبودية فلا يكون اسم «الله» الا لـلإلـه الواحد القهـار.

وأمـا شرف الصّفة فيرجع إلى أن وصف كل ما سوى الله بالعبودية يعني مطلق التنزيه عن مشابهة الله تعالى لجميع الممكنات. وهذا يعني اتصافه بالعلم التام والقدرة التامـة.

---

1) الـرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115، يقول ما نصه : «هناك من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا : ذو الجلال والاكرام، وهذا عندي ضعيف، لأن الجلال، اشارة إلى الصفات السلبية، والاكرام اشارة إلى الصفات الاضافية، وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات. وهناك من يقول أنه هو : الحي القيوم، وعندي انه ضعيف لأن الحي هو الدَّراك الفعَّال، والقيوم معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره، فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظـم».
نلاحظ ان الـرازي في موضع آخر يقول : «لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم (الحي القيوم) انظر التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 308، 309.

2) الكرماني الاسماعيلـي : راحة العقل، ص 195 يقول ما نصه : «انه الاسم الأعظم، وذلك ان كانت الأسماء التي تقدس بها المتعالى سبحانه ويدعى بها كثيرة في عالم الجسم الذي هو دار الطبيعة وكان أعظمها الذي لا يستحقه أحد، وينفرد به عن الغير «اللـه».

3) الـرازي : لوامع البينـات . . . . ص 96.

وهكــذا فقد حصل هذا الإسم على أشرف خصال الأسماء وأشرف خصال الصِّفات. فذهب الرازي إلى القول: «ان الإسم الأعظم هو قولنا: الله فهذا الأقرب عنــدي لأن هذا الإسم يجري مجرى اسم العَلَم في حقه تعالى» (1).

ولكــن الرازي يتساءل هل يجوز ثبوت الإسم العَلَم في حق الله سبحانه وتعــالى؟ (2).

وهــذا التساؤل إشارة من الرازي على أنه عندما يقول: «ان الإسم الأعظم هو قولنا: الله فهذا الأقرب عندي»، لا يقصد أنه يعتقد ان هذا هــو الإســم الأعظــم يقينــا.

وعند تدقيق النظر في أقوال الرازي نلاحظ نقطتين على غاية من الأهمية. فالرازي يقول بالنص «انه لو اتفق لِمَلَك مقرَّب أو نبي مرسل، الوقوف على ذلك الإسم، حال ما يكون قد تجلى له معناه، لم يبعد أن يعطيه جميــع عــوالم الجسمــانيات والرووحانيــات» (3).

فالنقطة الأولى: هي استخدام الرازي لحرف «لــو» وهذا حرف إمتناع. وتسمى في الأحكام النحوية بـ «لــو» الشرطيّة غير الامتناعية (4) التــي تفيد تعليق أمر إمكانية طاعة المخلوقات حال ما يكون قد تجلى معناه، أي بشرط أن يتجلى للمَلَك المقرَّب والنبي المرسل ادراك معنى الإسم وهذا شرط لا يتحقق إلا برحمــة الله وفضلــه.

والنقطة الثانية: ان الرازي يؤكد استحالة معرفة حقيقة الذات الإلهيَّــة وإسمهعلى الخلق بطرق الإدراك المتاحة. ولكن إذا تفضل المولى عز وجل لحكمة بمَنْــح أحد من عباده هذا الإدراك فانه يخلق فيه الآلة أو الإمكانية التي يتمكن

1) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115.
وانظــر أيضا عبد الرحمن الايجي: المواقف في علم الكلام، ص 333. المرصد السابق
2) الــرازي: لوامع البينــات. ص 40.
3) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115.
4) ابن هشــام: مغنى اللبيب، ج 1، ص 257 «انها تفيد امتناع الشرط، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبــوته».

بهـا من تلقي هذا الفيض واللُّطف الإلهـي.

ومن خلال النقطتين السالفتي الذكر يمكن لنا ان نقول بأن القاعدة العامة عند الرازي ان ذات الله المخصوصة وحقيقة صفاته ومعاني أسمائه لا تقوى المدارك العقلية على بلوغها. ولكن هناك استثناءات خاصة في هذه القاعدة العامة تسمح بقبول إمكانية معرفة تلك الحقيقة المخصوصة بإسم يدل عليها مثـلا، وفي هذه الحالـة الخاصة يمكن ان نقبل فكرة ان يكون لله تعالى اسم.

بل يبلغ الأَمر عند الرازي إلى حد إعتبار القول بأن هناك حالات خاصة يمكن للعبد فيها أن يحصل على الإسم الدال على الذات الإلهيَّـة بل لا يبعد أن يعرف ذاته معرفة ذاتيـة لا عرضيـة (1).

وهكـذا يمكن القول بأن هذا يدلُّ على تأثر الرازي بالفلسفة الذوقيَّة التي تفسح المجال للحالات الخاصة «لخاصة الخاصة» على حد تعبيـره (2).

ولكن الرازي عندما يترك الفلسفة الذوقيَّة ويتجه إلى فلسفة المتكلميـن الذين أكدوا ان الإسم العَلَمَ لا يجوز ثبوته في حق الله تعالى، نراه قد استَخْدَمَ معهم الدلائل العقلية التي تشير إلى أن وضع الإسم العَلَم لله تعالى ممتنع ويدعم الرازي هذا القول بالأَسباب التاليـة:

- أسماء الأَعلام قائمة مقام الإشارات، ولما كانت الاشارة إلى الله ممتنعة كان إسم العَلَم في حقه ممتنعـا.
- ان المقصود من إسم العَلَم ان يتميز ذلك الشخص عما يشاركه في نوعه أو جنسه، والباريء مقدس عن أن يكون تحت نوع أو جنس، فيمتنع

1) الـرازي: لوامع البينات، ص 99 ينقل الرازي من كلام أبي البركات البغدادي مـا يفيد بأنه في الامكان لبعض الخاصة معرفة حقيقة ذات الله بآلة يخلقها الله في العبد، وتكون نسبة تلك الآلة في النفس الناطقة كنسبة العين في البدن، وعند حصول تلك الآلة على الاسم بعد أن يخلق الله في بعض عبيده علما به، فينوّر القلب. وقبل الرازي هذا الكلام ووصف بأنه «في غاية التحقيق» ونعت صاحبه «بالحكيم الكبير». انظر المصـدر نفسه، ص 100.

2) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 111.

وضع إسم العَلَم لله تعالى.

- المعلوم في عقول الخلق عن الله تعالى أمور كلية عرضية، ووضع إسم العَلَم لا يكون الا للشيء المعين، فإذا لم يكن ذلك المعين معلوما، امتنع وضع إسم العَلَم (1).

ويمكن لنا قبل ان ننتقل إلى تحليل مواقف الرازي من المباحث والمسائل الخاصة بأسماء الله تعالى، ان نلفت نظر القارىء إلى ملاحظة نعدها هامة، وهي ان الرازي في أغلب مواقفه لا يستخدم ألفاظ الجزم والتأكيد، بل يمكن القول ان مواقفه افتراضية تقوم على التقدير والتأثر، باعتبار انها محتملة وشائعة في المدارس الفكرية في عصره «لم يقم برهان قاطع على القطع لا بالنفي ولا بالإثبات» (2) على حد تعبيره. ولذلك نجده كثيرا ما يستخدم حرف «لو» وهو حرف إمتناع (3) يوظفه الرازي للاحتمال. فكثيرا ما يستخدم جملا مثلا «وعلى هذا التقدير لا يبعد»، «ممكن أن ينوّر (الله) قلب بعض عبيده بتلك المعرفة، لم يبعد» (4). «ان الله تعالى له حقيقة مخصوصة فأمكن ان يكون لها إسم» (5). وغيرها مما يجعل مواقف الرازي غير قاطعة لا بالنفي ولا بالإثبات.

ومن أجل هذه الملاحظة نجد الرازي قليلا ما يقدم لنا رأيه في مسائل أسماء الله تعالى، بل غالبا ما نجده يستعرض آراء غيره.

وإذا صادف أن وجدنا الرازي يجادل بعض الأقوال حول مسألة من مسائل أسماء الله، فهو جدال يرجع إلى موقفه اللغوي من تفسير اللفظ القرآني لإسم من أسماء الله المحدد في القرآن الكريم أو الحديث الصحيح، وأغلبها قضايا تهمّ فقه اللغة وعلم التفسير. أما أغلب مواقفه فهي مواقف الفيلسوف الذوقي.

1) الرازي: لوامع البينات، ص 41، وانظر أيضا: مفاتيح الغيب، ج1 ص 143.

2) الرازي: لوامع البينات ص 99.

3) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح يقول ما نصه لو حرف وهو امتناع الثاني من أجل امتناع الأول. ص 607.

4) الرازي: لوامع البينات ص 100.

5) الرازي: المباحث المشرقية ج 2، ص 498.

ويمكن أن نقدم نصا يدعم هذا الرأي، ويجسّم عمق التأثير المشرقي عندما يقف الرازي أمام إسم «هـو» فيقـول :

«اعلم أن لفظ «هو» فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه، وبعضها لا يمكن. وانا بتوفيق الله كتبت أسرارا لطيفة، الا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة «هو». أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا. فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان إليه، لا ينتهي الشرح إليه» (1).

ان هذا النص يمثل الحالة التي يكون عليها الرازي حين يقف أمام إسم من أسماء الله، وأعتقد انه لا فائدة من تكرار النصوص أو المواقف، فمن الواضح ان الرازي يترك المقاييس العقلية بعد أن عجزت عن بيان ما يصل إليه من مقامات المشاهدة مع الإسم، فيذهب إلى فسحة مداركه القلبية (2)، ويستخدم تعبيرات تبدو غامضة وغير قاطعة لغير أهل المعرفة القلبية النورانيـة.

ومثل هذه المواقف يمثل إحدى الصعاب التي تواجه الباحث في آراء فخر الدين الرازي حول الذات الإلهيّـة.

وبعـد هذا كله لا غرابة في أن نجد الرازي من المعتقدين بأن لله تعالى أربعة آلاف اسم، ألف منها لا يعلمها الا الله سبحانه، وألف لا يعلمها الا الله والملائكة، وألف لا يعلمها الا الله والملائكة والأنبياء، وأما الألف الرابع فان المؤمنين يعلمونها. فثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة في الانجيل، وثلاثمائة في الزبور، ومائة في القرآن، وكما يصرح الرازي: «تسعة وتسعون منها ظاهرة وواحد مكتوم مَنْ أحصـاها دخل الجنـة» (3).

---

1) الـرازي : مفاتيح الغيب : ج 1، ص 146.

2) الـرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 53، ص 54 يقول ما نصه : «هذا ما خطر بالبال عن اسرار الاسم، واليه الرغبة سبحانه في أن ينوّر بَدْرَهُ من لمعات أنوارها صدورنا واسرارنا، ويروج بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة معارج القدم، ونرقى من حضيض ظلمة البشرية إلى سموات الأنوار».

3) الـرازي : لوامع البينات. ص 99 ويكرر نفس الكلام في مفاتيح الغيب ج 22، ص 12.

ولكن من الغريب ان نجد الرازي يتساءل بعد أن حكم بأن الأسماء توقيفيّة بما في القرآن والحديث : هل أن أسماء الله تعالى توقيفيّة أم قياسية ؟؟ (1) ويكرر نفس التساؤل في كتاب آخر : هل أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ؟؟ (2) .

لقد ذكرنا مع بداية هذا الفصل ان القاعدة العامة التي بنى عليها الرازي موقفه من الأسماء الإلهيّة تقوم على ان حقيقة الذات الإلهيّة غير معلومة للبشر، وان الألفاظ لا تدل على حقيقته البتة، وان المعاني لا تشير لذاته المخصوصة.

وعلى أساس هذه القاعدة نلاحظ أن الرازي يكرر في كتبه نفس الدلائل على ان الإسم لا يجوز ان يكون هو المُسمى. ويستخدم هذه الدلائل بصيغ مختلفة تتناسب مع ثقافته الموسوعية الشائعة في عصره فيسأل : ما هو الإسم؟ وما المسمى ؟؟ وما هي التسمية ؟؟؟ (3).

وبإجابته عن الاسئلة أوضح أن الخلاف الواقع في هذه المسائل انما كان بسبب ما يتصوره العقلاء مسبقا لمعاني كل من الإسم والمسمى والتسمية. «فإن كل تصديق لا بد وان يكون مسبوقا بتصور ماهية المحكوم عليه، والمحكوم به» (4).

وأكد ان الإسم عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع. وان المُسمى عبارة عن ذلك الشيء، ولذا فالفرق بين الإسم والمُسمى شاسع. وعَرَضَ عشرة أدلة تثبت عدم جواز ان يكون الإسم هو المُسمى (5).

وانتهى إلى أن الإسم لا يخرج عن أن يكون أصواتا مقطعة وضعت لتعريف المسمّيات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية. وتساءل : كيف يخطر ببال

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.
2) الرازي : لوامع البينات، ص 36.
3) الرازي : لوامع البينات ص 18. يكرر الرازي نفس الأسئلة في تفسيره مفاتيح الغيب، ج 1، ص 108.
4) الرازي : لوامع البينات، ص 19.
5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.

العاقل ان يقول الإسم هو المُسمى؟ فالإسم كلمة، والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المُسمى فهو ذات الشيء وحقيقتـه (1).

ولكن الرازي تتبع خطوات العقل عندما أجاب عن سؤاله بإمكانية جواز اطلاق أسماء الله تعالى غير التوقيفية، واعتقد ان البيئة الفارسية التي ترعرع في ظلالها هي التي حملته على القول بأن « العجم يسمون الله تعالى بقولهم « خداي » ، والترك بقولهم « تنكري » ، وان الأُمة الإسلامية اجمعت على عدم منع هذه الألفاظ مع أن التوقيف ما ورد بها » (2) وحتى يخفف من وقع هذا الموقف من عدم التمسك بالتوقيف القرآني لأَسماء الله تعالى يذهب إلى القول بـ « ان كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز » (3) ولا شك ان الرازي شعر بالحرج من هذا الموقف فواجه أصحابه أهل الذوق بالتمسك بالآية القرآنية : (ولله الأَسماء الحسنى فادعوه بها) (4) وقال : « الإسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال ، فكل إسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا ، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية، وانه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني، فاذا كانت المعاني صحيحة ، كان المنع من إطلاق اللفظـة المعينـة عبثـا » (5).

وإذن فإن بيئته الفارسية هي التي أشارت عليه بصحة جواز إطلاق أسماء اصطلاحية وقياسية على الله تعالى ، ولا غرابة في أن نجده بالنظر إلى تأثره كذلك بالتوقيفيين يقرر ان الأَسماء توقيفية فيقـول :

---

1) الـرازي : لوامع البينات ، ص 17. لمزيد التفصيل انظر : أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص 577.

وانظـر أيضا عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ج 1 ، ص 611 ص 612، « الباقلاني يرى ان الاسم هو المسمـى » .

2) الـرازي : لوامع البينـات ، ص 39 .

3) الـرازي : مفاتيح الغيب ، ج1 ، ص 152 .

4) سـورة طه جزء من الآيـة 8 .

5) الـرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 153 .

«قد اجتمعنا على أنه لا يجوز لنا ان نسمي الرسول بإسم ما سماه الله به، ولا بإسم ما سمى هو نفسه به، فإذا لم يجز ذلك في حق الرسول، بل في حق أحد من أحاد النـــاس، فهو في حق الله تعالى أولى» . (1).

* * * *

وعن طريق هذا التساؤل ذهب الرازي إلى مسألة «التسمية» وعلاقتها بالإسم والمسمّى، فأكد ان التفريق بين الإسم والمسمّى يقتضي تمييز التسمية عنهما (2) وانتهى إلى أن جميع الأسماء (أو التسميات) ومشتقاتها لا تتناول حقيقة الذات الإلهيَّة. لأن الإسم ما هو الا اللفظ، واللفظ هو عرض وصوت وحال في المحل، وغير باق، وانه مركب من حروف متعاقبة (3)، ونفس الشيء ينطبق على التسمية، أما المسمّى فشيء آخر لأنه يعني ذاته المعيّنـــة سبحانه وتعالى، «فوجب القطع بأن المشار إليه بذلك الإسم ليس هو الحق سبحانه» (4) على حد تعبير الرازي.

ومع وضوح موقف الرازي فيما يتصوره ويفهمه من مدلول الإسم (أو التسمية) فإنه يقبل القول بإمكانية اطلاق الإسم على الذات الإلهيَّة لانَّ الله تعالى حقيقة موجودة فمن الممكن ان يكون لها إسم (5) ولكن مع التأكيد ان الإسم لا يتبع المعنى والحقيقة (6).

ومن أجل ذلك نلاحظ أن الرازي دائما يلتجىء إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في صياغة آرائه حول الأسماء الخاصة بالذات الإلهيَّة، لأن إمكانية وجود

1) الـــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 153.
2) المصدر نفســه، ج1، ص 110
3) الـــرازي : لوامع البينات ص 10 – وانظر أيضا : التفسير الكبير، المجلــد الثــاني، ص 54.
4) الـــرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 498 يقول ما نصه : «لأن الله تعالى له حقيقة مخصـــوصة، فأمكن أن يكون لها اســـم».
5) الـــرازي : مفاتيح الغيب، ج 29، ص 185.
6) الـــرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 498.

الإسم ليس من صناعة الحكمة (1) ويفسر الرازي هذه المسألة الدقيقة على أساس أن صناعة الإسم للشيء لا يكون الا بعد تعقلها، وطالما ان حقيقة الله تعالى غير معقولة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها إسما. «وكما أنهم لا يعلمون من الأول (الله تعالى) الا صفات سلبية أو إضافية أو غيرها، كذلك يستحيل منهم وضع الإســـم» (2).

وهكذا قرر الرازي أنَّ الخوض في مباحث الإسم والتسمية والمسمَّى على جميع التقديرات يجري مجرى العبث، واعتبر ان الخوض في الإسم باعتباره مُسمًّى يكون عبثا (3) وركاكــة (4).

وأعتبرُ أنَّ موقف الرازي الكلامي هذا من أدق مواقفه في مباحث الأَسماء حيث ينزهها عن ركاكة عبث المتحذلقين النَّصيين.

ولــذا يبتعد الرازي تماما عن محاولة شرح حقيقة أسماء الله، ويكتفــي بتمييزها عما سواها من صفات المخلوقات (5).

وهــذا الموقف الذي يتمثل في الاكتفاء بتمييز أسماء الله عما سواها، وعدم تناول حقيقة إسم الله، أي غلق باب التشبيه والتجسيم، قد سبب الكثير من المعارك الكلامية للرازي. ولذلك نلاحظ أن الرازي يؤكد بإصرار عندما يخاطب الأُصوليين والمناطقة من أهل الإسلام انه يكتفي «بالرسم» (6)، أي تمييز إسم

---

1) الــرازي : المباحث المشرقية ، ج 2، ص 498.
2) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.
3) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.
4) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثامن، ص 378 يقول : «ان الخوض في اعتبار الاسم هو المسمى ركَّة، وكذلك كان الخوض في ذكر الاستدلال عليه أرك وأبعد».
5) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2 ، ص 498 يقول ما نصه : «أشرحُ تلك الحقيقة بالرسم، ولستُ أقولُ بالحد - وهو أنه واجب الوجود - وأريدُ بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبــوتي».
6) سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام. ص 28.

الله عما سواه، ولا يتناول «الحد»(1) أي القول الدال على حقيقة صفة الشيء.

وهـذا التمسك يقصد به الرازي الفصل التام بين صفات المخلوقات وصفات الذات الالهيّة حتى لا يحدث تشابه أو تجسيم عندما نلفظ إسم مثل «السميـع» أو «البصيـر» أو «العالـم» أو «القـادر» ... أو غيرها من الأسماء المشتقة من الصفـات.

ولـذا يكتفي الرازي بتعريف الإسم على أساس صفاته العرضية اللازمة المميزة له عن غيره، ولا يدخل في مشاكل التحليل والتعريف الكامل لمعنى الإسم. وبلغة المنطقيين يمكن القول انه يقف عند «الرسم»(2) ولا يحاول أن يقترب من «الحـد». (3) أي لا يحاول ان ينتهي إلى تمام معنى الإسم. لأن وصف المعنى المحيط بإسم الله المانع والفاصل لغيره لا يقوى عليه البشر(4)، ولذلك فلا سبيل لمعاني أسماء الله الا أن تكون مجازيـة.

وهنـا يظهر لنا الإختلاف التام بين موقف الرازي وموقف ابن تيمية، الذي يؤكد أن هناك مشاركة بين صفة المخلوق وصفة الخالق. ويقول ان «من ظن ان الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة، دون صفة الخالق كان في غاية الجهـل»(5) ثم يتساءل بتعجب «كيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنى

1) الجرجاني: التعريفات، ص 45: «الحد هو قول دال على ماهية الشيء» لمزيد التفصيل انظر الطاهر ابن عاشور: النظر الفسيح في الجامع الصحيح، ص 316 – 318. (بـاب السلام: اسم من أسماء الله تعالى) الفرق في أصل الوضع وجهة التفاضل في الاستعمال.
2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، ص 615. يقول ما نصه: «الرسم عند المنطقيين مقابل للحد، والرسم عند الاصوليين أخص من الحد، لأنه قسم منه، والرسم المؤلف من عرضيات تخص بالشيء وتعين على تمييزه عن غيره».
3) المصدر نفسه: ص 446. يقول: «الحد هو المنع والفصل بين شيئين، ومنتهى كل شيء حده، والحد أيضا النهاية التي ينتهي إليها تمام المعنى، وما يوصل إليه التصور المطلوب. وحد الشيء هو الوصف المحيط بمعناه المميز له من غيره.
4) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 10.
5) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس (الأسماء والصفات). ص 200.

حقيقة، فيستحق أن يقال له : عالم قادر سميع بصير، والرب لا يستحق ذلك الا مجازا ؟ (1).

ويقرر ابن تيمية ان الجاهل هو الذي يظن ان المعنى الحقيقي للإسم لا يتناول الا المخلوق وحده، ويعتبر مثل هذا الموقف «ضلالا معلوم الفساد بالضرورة في العقل والشرائع واللغات» (2).

والرأي عندي ان موقف الرازي متسق مع منهج الفكر الإسلامي القائم على ان حقيقة الله تعالى منزهة عن جميع أسماء تراكيب المخلوقات باعتبار أن الله «ليس كمثله شيء» وان جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه «حقيقة الحق» (3) على حد تعبير الرازي.

أما القول بأن لله أسماء حقيقية ثابتة بدلالة نص القرآن وهي مفهومة ومعقولة (4) فهو يقتضي - حسب تصوري - التجسيم والتشبيه.

لذا أعتبرُ ان نظرة الرازي إلى معاني أسماء الله تعالى أكثر عمقا، بل وأقرب للمقاصد القرآنية التي تقتضي التنزيه المطلق للذات الإلهيّة كحقيقة مخصوصة غير معلومة للبشر، وكل ما ورد من الآيات هو معان مجازية وضعت لتقريب الفهم، فالمسلم العاقل لا يعرف ولا يفهم من إسم عَالم الا انه سبحانه وتعالى يصح منه الإتقان والإحكام، ولا يتصور من صفة القدرة الا انه عزّ وجلّ يصدر منه الفعل التام.

---

1) ابن تيمية : الفتاوي، المجلّد الخامس (الأسماء والصفات)ص 201.

2) المصدر نفسه، ص 224 يقول ما نصه : «دلالة القرآن على اثبات الاسماء الحقيقية لله تعالى تبلغ ثلاثمائة، وهي دلائل جليّة بيّنة مفهومة من القرآن.

3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 54.

4) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة، (فصل في بيان ان مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه يمتنع عليه ان يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته). ص 55 - ص 59، نقل فيه حديث ابن تيمية لمناظرة جرت بين جهميّ وسنيّ.

ويفسر الرازي حالة المسلم الذي يحاول ان يفهم معاني الأسماء المشتقة من أحوال الصفات في عالم الحدوث بنص في غاية الدقة إذْ يقول: ان الألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده، بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معا. والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما، بل يكون ناقصا قاصرا. فإذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق. بل كأنها تصير حاجبا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الله تعالى (1).

وبنـــاء على هذا يميز الرازي في مبحث خاص بين الأسماء والصفات. (2)

وخلاصة موقف الرازي ان هناك فرقا بين الإسم والصفة، فالإسم هو اللفظ الذي يشير إلى الشيء. أما الصفة فهي التي تعتبر الشيء من حيث ماهيته تنعته بالنعت المعين. وأكد ان الإسم أقدم من الصفة، لأن المراد من معاني الصفات هو في الواقع معاني الأسماء المشتقة «ولا شك ان الأسماء الموضوعة أصل للأسماء المشتقة» (3) لأن الأسماء الموضوعة هي أسماء الذوات، وأما المشتقة فإنها أسماء الصفات باعتبارها مضافة زائدة على الذات المخصوصة. ولذلك فإن اسم الذات أشرف من اسم الصفة المضافة إلى الذات» فوجب ان تكون الأسماء أشرف من الصفات» (4) على حد تعبير الرازي.

وقبل ان ننتقل إلى التقسيمات التي وضعها الرازي حول أسماء الله تعالى، يجدر بنا أن نوضح أهمية التفريق بين الإسم والصفة. أي بين الذات والماهية. لأن عدم التفريق هو الذي أسقط أمثال الكرّامية (5) في عدم تنزيه ذات الله تعالى

---

1) الـــرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 54. ولمزيد التفصيل انظر أيضا مفاتيح الغيب، ج 1، ص 10، وأيضا المصدر نفسه، ج 22، ص 12.
2) الـــرازي: لـــوامع البينات، ص 27 – 28.
3) الـــرازي: لوامع البينـــات ص 28.
4) المصـــدر نفسه، ص 28.
5) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، ص 297 – ص 312 الفصل الثاني.

عن التشبيه والتجسيم. وسنوضح في فصل الصفات التالي ضراوة المعركة بين المتكلمين حول علاقة الذات بالصفات، ولكن نكتفي في هذا المقام بالقول بأن التفريق بين الإسم والصفة هو في الواقع تفريق بين الذات والماهيــة.
وهــذا التفريق – حسب رأي الرازي – هو الذي يمنع القول بأن ذات الله هي صفاته، ومَنْ يتصور غير ذلك يقع في التجسيم (1)، ويلتحم بالمذاهب المادية كما هو الحال عند الكرّاميــة (2).

ان الــرازي قد حارب هذه الوجهة بتمسكه بوجوب التفريق بين ذات الله المخصوصة وصفاته المضافة إليها. أي بين الإسم والصفــة.

وعلى أساس هذا التفريق قَسَّمَ الرازي أسماء الله تعالى إلى تسعة أقسام وأكد قبل أن يستعرض هذه التقسيمات ان الغرض من التقسيم هو تبسيط الخوض في المسائل الدقيقة التي تحوم حول الذات الإلهيَّة، لأَن الذات تختلف عن كافة مخلوقات الله تعالى «لا لصفة ولكن لذاته المخصوصة» (4).

وسنلاحظ عند استعراض خلاصة الأَقسام التسعة ان الرازي يركز على وجوب التفريق بين أسماء الذات المخصوصة، وبين الأَسماء المشتقة من الصفات الزائدة عن الذات. ولذا يمكن القول بأن التقسيم الصحيح يقع على قسمين (5):

1) الشهرستاني. ج، 1. ص 159. الملل والنحل.
2) علي سامي النشار: ج 1، 1، ص 299 يقول ما نصه: «ابن كرام رواقي واضح وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة، أو هو يضع المقدمات الأُولى لمذهب وحدة الوجود، الذي نراه فيما بعد على أفضح صورة لدى مدرسة محي الدين بن عربي».
3) البغــدادي: الفرق بين الفرق ص 123. 133 ذهب إلى أن أفكار الكرّامية مستمدة من «أصحاب الهيــولي».
4) الــرازي: التفسير الكبير، المجلد الأَول، ص 58. ولمزيد التفصيل انظر للــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 111 – 112 وأيضا ج 2، ص من 497 إلى ص 500.
5) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين، ج 1، ص 610.

القســم الأول : يخص أسماء الذات (ووضع الإسم على الذات ممتنع عند الرازي كما أوضحنا سابقــا).

القســم الثاني : يخص الأسماء الدالة على الصفات المضافة إلى الذات.

ولا شك أن الرازي قد تفطن إلى إمكانية تقسيم الأسماء على أساس التفرقة بين الذات والصفات الزائدة على الذات، ولذلك نلاحظ انه قد قدم هذه التقسيمات على عدة مرات، فتارة نجدها ثلاثة أقسام (1)، وتارة مقسمة على ستة (2).

وأعتقد أن السبب في تركيزه على الأقسام التسعة هو شغفه بالإحاطة بكافة أنواع أقسام الأسماء عامة. ولذا قال بعد ان استعرض الأقسام التسعة: «انــه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه» (3).

وخلاصة هذه الأقسام هي كما يلي:

أولهمــا : الإسم الواقع على الذات (اي الإسم العَلم).

ثانيهــا : الإسم الواقع على جزء من الذات (وهذا في حق الله محال) (4).

ثالثهــا : الإسم الواقع على صفة حقيقية قائمة بالذات مثل قولنا: حي، موجود، شيء.

رابعهــا : الإسم الواقع على صفة إضافية، مثل قولنا : انه سبحانه معبود ومشكور.

خامسهــا : الإسم الواقع على صفة سلبية، كقولنا : قدّوس وسلام وواحد (5).

سادسهــا : الإسم الواقع على صفة حقيقية مع صفة إضافية، كقولنا : عالم وقادر (6).

سابعهــا : الإسم الواقع على صفة حقيقية مع صفة سلبية، كقولنا : قديم أزلي (7).

1) الــرازي : لوامع البينات ص 40 إلى ص 42.
2) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 2، ص 498 إلى ص 500.
3) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 112.
4) الــرازي : لوامع البينات ص 41. وانظر أيضا مفاتيح الغيب، ج 2، ص 499. يقــول الرازي : «الاسم الدال على جزء الذات في حق واجب الوجوب ممتنع، لأن ماهيته بريئة من جميع جهــات التكثُّــر».
5) القــدوس : هو المسلوب عنه مشابهة جميع الممكنات. السلام : هو المسلوب عن العيوب. الواحد : هو المسلوب عنه النظيــر.
6) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 111.
7) الــرازي : لوامع البينات، ص 42.

ثامنهـا : الإسم الواقع على صفة اضافية مع صفة سلبية ، مثل قولنا : الأول (1) .
وتاسعهـا : الإسم الواقع على صفة حقيقية وإضافية وسلبية كقولنا : « المَلِكَ » .

ومن خلال ما ذكره الرازي في هذه التقسيمات نلاحظ ان كافة الأسماء المشتقة من الصفات الزائدة على الذات الإلهيّة على نوعين :

1 ـ الصفات الثبوتية الحقيقيـة .

2 ـ الصفات الثبوتية الإضافية والسلبيـة .

وقد لاحظ الرازي ان صفات الله تعالى نوعان : سلبية ، وهي المسماة في القرآن بالجلال . وإضافية ، وهي المسماة في القرآن بالإكرام (2) ، ومع التفات الرازي إلى هذه الملاحظة الا أنه يطيل ويكرر كثيرا (3) في الأسماء التي يشتقها من أنواع الصفات (الحقيقيـة والإضافية والسلبيـة) .

ونختـم هذا الفصل بثلاث نقاط نستخلصهـا من موقف الرازي من مباحث اسمـاء الله تعـالى وهي :

أولا : ما يجوز وما لا يجوز من أسماء الله تعالى .

ثانيا : أسماء الله تعالى لا نهـائيـة .

ثالثا : أسمـاء الله مفاتيح الأسـرار .

وقبـل أن ننتقل إلى تفصيل هذه النقـاط الثلاث نلفت نظر القارىء بأن هناك مسائل تتفرع من مباحث الأسماء رأينا من الأفضل ضمها مع مباحث الصفات نظرا لارتباطها بمسائل لا تخص الأسماء ، وعلى سبيل المثال . يتساءل

---

1) الـرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 112 . يقول :
الأول : هذا الاسم عبارة عن مجموع أمرين ، أحدهما : ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية . الثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبيـة .

2) المصدر السابق ويشرح الرازي اسم الملك : « انه عبارة عن الموجود الذي يفتقر إليه غيره ، وهو يستغني عن غيره ، فالوجود صفة حقيقية ، وافتقار غيره إليه صفة اضافية ، واستغناؤه عن غيره سلـب » ص 112 .

3) الـرازي : لوامـع البينـات ، ص 33 .

الرازي : هل يجوز أن يسمى الله تعالى بالشيء؟ (1) فنلاحظ أن الرازي مع تقديره لموقف أصحابه من جواز تسمية الله تعالى بإسم «الشيء» (2) الا أنه يربط معنى لفظ «الشيء» بفكرة شيئيَّة المعدوم (3)، والمعدوم عند الرازي لا إمتياز فيه بل أنه حسب تفكيره «لا موجود» فيرفض القول بأن «المعدوم شيء» (4).

وموقف الرازي من فكرة شيئيَّة المعدوم نجدها - حسب تقديري - لا تخص مسائل الأسماء. بل هي مسألة تدخل ضمن مسائل الصفات، لذلك لم أذكرها في هذا الفصل واكتفيت بعرض النقاط الثلاث على الوجه التالي:

أولا : ما يجوز وما لا يجوز من أسماء الله تعالى.

ذكر الرازي ان هناك أسماء وردت في القرآن الكريم والأحاديث يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى، ولا يجوز استعمالها الا بكيفيات معينة.

ومن أجل ذلك يقسم الرازي الأسماء التي يجوز ولا يجوز استعمالها على ثلاثة أقسام (5).

القسم الأول : ما يجوز ذكره مفردا، ولا يجوز ذكره مضافا. فإنه يجوز أن يقال: يا خالق، يا ملك. ولا يجوز ان يقال: يا خالق القردة والخنازير والخنافس، ولكن يجوز ان يقال: يا خالق السموات.

ما يجوز ذكره مضافا ولا يجوز ذكره مفردا. فإنه لا يجوز ان يقال: يا منشيء (6)، ويا منزّل (7)، يا رام (8)، وأيضا لا يجوز أن يقال يا محرك يا مسكن.

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، من 135 إلى ص 158
2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 20.
3) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 21.
4) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الخامس ص 194.
5) الرازي : لوامع البينات ص 37، 38.
6) الآية 72 سورة الواقعة (أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون).
7) الآية 69 سورة الواقعة (أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون).
8) الآية 17 سورة الانفال (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى).

ولكن يجوز أن يقــال يا محــرك السموات يا مسكّــن الأرض.

وبالمقابل هناك أسماء مفردة لا يجوز اطلاقها الا على الله تعالى مثل «الرّحمن» و«الحــقّ» فهي أسماء مخصوصة لله وحده. وكذلك لا يجوز اطلاق أسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله، كما لا يجوز تسمية الله تعالى مثل تسمية من سماه «أبا المسيح» (1) ولا يجوز ان يقال: يا خالق الديدان والقرود والقردان، فكل الألفــاظ المشعــرة بسوء الأدب لا تجــوز.

القســم الثــاني: الألفاظ التي لا تكون معانيها ثابتة في حق الله سبحانه، فلا يجوز اطلاقها في حق الله تعالى. فان ورد السمــع بها (أي في القرآن والحديث) وجب تأويلها كلفظ النزول والصــورة والمجــيء (2).

ولذا قال الرازي «اعلم انه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى. مثل الاستهزاء (الله يستهزىء بهم) (3) والمكر (ومكروا ومكر الله) (4) والغضب (غضب الله عليهم) (5)، والتعجب (بل عجبت ويسخرون) (6)، فمن يقرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا إلى الله، والتكبر (العزيز الجبار المتكبر) والحياء (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا) (7) واعلم ان القانون الصحيح في هذه الألفاظ ان نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فاذا سمعت الغضب في الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض، وقس البــاقي عليه» (8).

---

1) الــرازي: التفسير الكبير، المجلــد الرابع، ص 325.
2) النزول كقوله تعالى في الحديث القدسي (ينزل ربنا إلى السماء). والصورة ان الله سبحانه وتعالى خلق ادم على صورته. والمجيء كقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفــا).
3) جــزء من الآية 15 من سورة البقــرة.
4) جزء من الآيــة 54 من سورة آل عمــران.
5) جزء من الآية 9 سورة النــور.
6) الآيــة 12 من سورة الصافــات.
7) جزء من الآيــة 26 من سورة البقــرة.
8) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 154.

ويقرر الرازي «انه لا يجوز البتة ان يقال على الله سبحانه يا ماكر، يا خادع، يا مستهزيء، ويمتنع ثبوتها لله تعالى»(1).

القسم الثالث : هناك أسماء وردت في القرآن مثل لفظ «أنا»(2) و«أنت»(3) والمستوى الذي طرحه الرازي في هذا الصدد هو المستوى الصوفي، وتبعا لذلك فمن يذكره يكون على سبيل الحكاية عن الله. لأن تلك الكلمة تقتضي، اثبات الإلهيّة لذلك القائل، وذلك لا يليق الا بالله سبحانه.

وقال الرازي ان معرفة كلمة «أنا» لا تحصل الا في حقّ الحق تعالى، فلا يحصل العلم به على سبيل الكمال والتمام الا الله تعالى. أما كلمة «أنت» فهذا يصح ذكره من العبد، لكن بشرط ان يكون غائبا على حظوظ نفسه، حاضرا مقام الشهادة، وهذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته من جميع حظوظ النفس، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة(4).

* * *

ثانيا : أسماء الله سبحانه وتعالى لا نهائية :

يُلفتُ الرازي نظرنا إلى أن قوله تعالى : «ولله الأسماء الحسنى» مذكور في أربعة مواضع من كلام الله عز وجل في كتابه العزيز وهذا دليل على الأهمية.

«فإذا عرفت هذا فنقول الأسماء ألفاظ دالة على المعاني، فهي، انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها، ولا معنى للحسن في حق الله تعالى إلا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال، وهي محصورة في نوعين :

- عدم افتقاره إلى غيره.

---

1) الرازي : لوامع البينات، ص 38.
2) (أول سورة النحل / الآية 2 (ان انذروا انه لا اله الا أنا) وفي سورة طه الآية 14 (انني انا الله لا اله الا أنا) وجزء من الآية 25 / سورة الأنبياء (لا اله الا أنا فاعبدون)
3) الآية 87 / سورة الانبياء (فنادى في الظلمات ان لا اله الا أنت).
4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج1، ص 145.

– وثبوت افتقار غيره إليه »(1).

وقد أوضحنا ان واجب الوجود لا يكون ممكنا، فلا يكون مُركّبا، ولذلك فإن الإسم الواقع بحسب الصفات يكون زائدا على الذات الإلهيّة. و «الصفات اما أن تكون ثبوتية حقيقية. أو ثبوتية إضافية أو سلبية. أو ثبوتية مع إضافية. أو ثبوتية مع سلبية. أو إضافية مع سلبية. أو ثبوتية وإضافية وسلبية. ولما كانت الإضافات الممكنة غير متناهية، وكذا السلوب غير متناهية، أمكن ان يكون للباريء تعالى أسماء متباينة لا مترادفة غير متناهية »(2)

والسبب الذي من أجله يجعل الرازي باب أسماء الله تعالى مفتوحاً، إن الله تعالى خالق للمخلوقات جميعاً، وكونه تعالى محيياً ومميتاً ورازقاً .. وغيرها من أسماء الصفات الإضافية والسلبية على الصفة الحقيقية المخصوصة للذات الالهية. فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات أسماء لا نهاية لها لله تعالى، لأن مقدوراته غير متناهية، ولما كان لاسبيل إلى معرفة كنه ذاته، وإنما السبيل إلى معرفته بمعرفة أفعاله، فكل من كان وقوفه على أسرار حكمته في مخلوقه اكثر كان علمه بأسماء الله اكثر، ولما كان هذا بحرا لاساحل له ولا نهاية، فكذلك لا نهاية لمعرفة أسماء الله الحسنى (3)

وقبل أن ننتقل إلى المسألة الثالثة يجب أن نذكر بأن أسماء الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات عند الرازي محدودة وهي مثل «الحي» – «الموجود» – «الواحد»(4) وكذلك أسماء الصفات السلبية المحضة مثل «القدوس» – «السلام» أو أسماء الصفات الإضافية المحضة مثل إسم «مذكور» – «معلوم» هي أسماء محدودة يمكن ضبطها.

---

1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 322.

2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 22، ص 12.

3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 323.

4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1. ص 141، ص 142 يعتبر الرازي صفة الكلام من الصفات الحقيقية يقول «ومنه يحصل في صيغة الماضي لفظ» القول (واذ قال ربك للملائكة) ونظائره كثيرة في القرآن وفي صيغة المستقبل (انه يقول انها بقرة) والقيل والقول (ومن أصدق من الله قيلا) (ما يبدّل القول لدي).»

وأشار إلى نقطة هامة خلاصتها أن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولي على الإنسان، «فأما أن ينقلب من صفة إلى صفة أخرى فذلك محال»(1).

وأهمية أسماء الله تعالى، حسب رأي الرازي، ان كل إسم دال على معنى معين، وكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الإسم، فاذا واظب الإنسان على ذكر ذلك الإسم انتفع به سريعا. وكأن الأسماء مفاتيح، لكل واحد منها ما يناسب النفوس المختلفة فإذا اشتغلت كل نفس بالمفتاح الذي يناسبها كان خروجها إلى باب الكرامات والمعارف النورانية سهلا هيّنا ويسيرا.

أما الأسماء غير المتناهية فهي أسماء الصفات الحقيقية مع الإضافة مثل: «عالم» - «قادر» - «قديم» - «أزلي» - «حكيم» وإلى ما لا نهاية له من الأسماء، فهذا النوع من الأسماء المشتقة من الصفات هو أسماء الله اللانهائية.

ونظرا لارتباط بعض الأسماء بالصفات، كالأسماء المشعرة بالجسمية أو الجهة والمكان والفعل، وكذلك الألفاظ المشتقة من العلو أو الكلام أو الحيز مثل «العظيم» و«الكبير» وغيرها. رأيت من الأفضل دمجها في الفصل الخاص بمسائل الصفات. ونكتفي بهذا القدر حرصا على عدم الإطالة والتكرار.

* * *

ثالثا: أسماء الله سبحانه وتعالى مفاتيح الكرامات:

ان الرازي من المفكرين المسلمين الذين تتحلى نفوسهم بالقدرة على التذوق، ولذا يكون من الطبيعي ان نجده يقف أمام أسماء الله تعالى موقف الصوفي

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 156. استشهد الرازي بتدعيم رأيه بقوله عليه الصلاة والسلام: (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة). وبقوله عليه الصلاة والسلام (الأرواح جنود مجندة).

العارف. فلا غرابة إذن أن يقسم الرازي أسماء الله تعالى حسب المقامات والدرجات الروحية للإنسان. ففي اسم «اللــه» على سبيل المثال يقول :

«ان هذا اللفظ إسم عَلَم لله تعالى، وانه ليس بمشتق البتّة، فالعقول لا تسكن الا إلى ذكره، والأرواح لا تعرج الا بمعرفته. واعلم ان الخلق قسمان واصلون إلى ساحل بحر معرفته، ومحرومون. فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة، واما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء فتاهوا في ميادين الصّمديّة، وبادوا في عرصة الفردانيّة. وبعبارة أخرى وهي ان الأرواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد، فبعضها تخلفت وبعضها سبقــت، فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار، والتي سبقت وصلت إلى عالم الأنوار. فالأوّلون بادوا في أودية الظلمات، والآخرون طاشوا في أنوار عــالم الكــرامات» (1).

فأسماء الله تعالى مفاتيح يفتح بها العبد الذاكر باسم الله تعالى باب الكرامات والمعارف النورانية، وهي لذلك تؤدي إلى درجات الحضور المختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه، «فكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة إلى الدرجة الكاملة، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقاصات غير متناهية. فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية. فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكــس» (2).

إذن فإن أسماء الله تعالى تفتح للذاكر درجات من الحضور في مقامات وكأنها حُجرات يحضر في واحدة فيغيب عن الأُخرى. وهكذا يظل الذاكر لأسماء الله منتقلا بين مراتب حجرات المعارف النورانية، «فالعبد متى ذكر الله بشيء من صفاته، فإذا قال يا رحمن. فحينئذ يتذكر رحمته فيميل بطبعه إلى طلبها

---

1) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 156.
2) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 146.

وقس عليه سائر الأسماء، أما إذا قال «يا هــو» فانه يعرف أنه هو، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره، ولا يتكـــرر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله، وهناك يحصل في قلبه النــور التام والكشف الكامــل»(1).

وهكذا ننتهي من هذه المسألة بالتأكيد على أن الرازي يرى أن هناك صلة بين معاني الأسماء والخلق، ويعتبر ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات، وأن العاقل لابد وان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بذكر اسم الله تعــالى.

ويؤكد جازما انه قد ثبت لديه ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية، فبعضها إلهيّ مشرق حرّ كريم، وبعضها سفليّ ظلمانيّ نذل خسيس، وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له منهجا معينا، وطريقا مبينا في الإرادة والكراهــة والرغبــة والرهبــة.

(1) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 146.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الإلهية

ان مشكلة الصفات الإلهية وعلاقاتها بالذات الإلهيّة بقيت منذ أواخر القرن الأول الهجري تستقطب اهتمام المفكرين المسلمين وتثير من الجدل ما أفاضت فيه الكتب الكلامية.

فما السبب في هذه المشكلة واستمرار بقائها مع أن عصر الرازي قد تميز عن غيره بشبه اتفاق بين المفكرين المسلمين – على تباين مدارسهم – بأن الذات الإلهيّة تتصف بصفات ثابتة (1).
فمـا هو سبب النـزاع في هذه المشكلة ؟؟

ان السبب الأساسي الذي تقوم عليه المشكلة هو طبيعة الغموض التي تنطبع بها مباحث الصفات الإلهيّة، فتقتضي حيرة العقل عندما يحاول ان يتصور معاني الصفات المنصوص عليها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية(2).

فكل إنسان مسلم إذا أخذ النصوص التي أخبرت عنها الآيات والأحاديث وفسّر معناها ظاهريا يجد نفسه في تخيّله لتلك المعاني – مضطرا إلى التسلم بالتشبيه والتجسيم.

1) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص 209، ص 210.

2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 218، ص 219 يقول ما نصه : ان المعلوم منه (أي من الله تعالى) ليس الا الوجود والصفات، والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة لأنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد عقولنا جازمة بأنه لابد وان تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصومة متميزة عن سائر الحقائق واما أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل.

لكن هذه الطريقة في التفسير الظاهري تنتهي بتصورات وخيالات بشرية ضيقة لا تليق بالذات الإلهيّة. ولذا ينظر البعض من هذا المنهج النصي ويلتجيء إلى طريقة التأويل كمنهج عقلي يبتعد به عن مشكلات التشبيه والتجسيم التي تفرضها النصوص في ظاهرها.

ومن أجل ذلك نجد الرازي قد خصص كل القسم الثاني من كتابه: «أساس التقديس» للتأكيد بأن حل مشكلة تخيّل الإنسان المسلم للصفات الإلهية لا يكون الا بتأويل نصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (1).

ولتوضيح سلامة هذه الطريقة لتصوّر صفات الله تعالى، استعرض الرازي ما ورد في القرآن الكريم من آيات تصف الوجه والعين والجنب الواحد، والأيدي، والساق الواحدة في صفات الله تعالى.

ثم قال: «لو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة» .«(2)

وهكذا ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن «جمهور العقلاء المعتبرين» اتفقوا على أن الله تعالى لا يختص بشيء من تصورات الإنسان الحسيّة (3).

وهذا الإقرار لا يعني عند الرازي أن الله تعالى لا يختص بصفات موجودة لحقائق ثابتة تتميز بها الذات الإلهيّة. فهناك صفات يؤكدها الرازي تدل على صفة ذات الله كقولنا: واحد وغني وقدوس يسميها الرازي «الصفات الذاتية»،

وهناك صفات تدل على معان تقوم بذات الله كقولنا: عالم، قادر، حي يسميها «الصفات المعنوية». وهناك صفات تدل على صدور أثر من الآثار عن قدرة

1) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، من ص 4 إلى ص 79.
2) الرازي: لوامع البينات، ص 16.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 179.

الله تسمى عنده «الصفات الفعلية»(1) وغيرها من تقسيمات الصفات التي سنفصلها في الفصل الأخيـر.

ان هــذه الصفات التي تختص بها الذات الإلهيّة، ومدلولاتهـا الخاصة ـ أي المدلولات التي لا تختص بشيء من تصورات الإنسان الحسّية ـ هي التي تشكل أوجه الخلاف الفكري الحاد الذي يقع بين عقلاء المسلمين عند محاولة تحديد علاقة الصفات بالذات الإلهيّة. وسنوضح في الفصل التالي مواقف الرازي من هذه الخلافات الفكريـة.

ولكـن الذي يهمنا من البداية هو التأكيد على أن الرازي يرفض بإصـرار قبـول مجموعة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حول الصفات الإلهيّة بمعناها الظاهري أو النصي، وينادي دائما: «بأنه لا بد من التأويل»(2).

وعلى سبيل المثال يقول الرازي: «انــه ورد في القرآن أنه نور السموات والأرض، وأن كل عاقل يعلم بالبديهية ان إله العالَم ليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد منا أن يفسر قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض)*. بأنه منوّر السموات والأرض. أو أنه هاد لأهل السموات والأرض. أو بأنه مصلح السموات والأرض، وكل ذلك تأويل.»(3)

إذن يمكن القول إن الرازي قد اختار طريقة التأويل كمنهج عقلي يبتعد به عن مشكلات التشبيه والتجسيم التي تفرضها النصوص.

ولكــن هل طريقة التأويل التي يراها الرازي تحل مشكلة كيفية تصــور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهيّة التي أخبرت عنها الآيات والأحاديث؟؟

1) الـرازي: أساس التقديس، ص 79. ويكرر نفس المعنى في مفاتيح الغيب ج 7، ص 179.

2) الـرازي: أساس التقديـس، ص 79.

*) سـورة النـور الآيـة. 36

3) الـرازي: أساس التقديس، ص 80.

يعترف الرازي ان مشكلة الصفات الإلهيّة ليست قاطعة في العقول. «لأننا إذا عرضنا على العقول وجود موجود لا يكون حالا في العالم ولا مباينا عنه في شيء، وعرضنا على العقل ان الواحد نصف الإثنين، فإن العقل يتوقف في المسألة الأولى، ولكن في الثانية يجزم.»(1)

وهكذا يتضح للقارىء أن أساس مشكلة الصفات الإلهيّة يرجع إلى قصور العقل أو عجزه عن تصوّر وجود موجود يتّصف بصفات لا تختص بشيء من تصورات الإنسان الحسّية.

ويعلل الرازي هذا القصور أو العجز بسبب طبيعة العقل الإنساني فيقول: «ان الوهم والخيال لا يتصرفان الا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما انهما يقضيان على كل شيء بالاحكام اللائقة بالمحسوسات.»(2)

أي أن العقل الإنساني لا يصل إلى ثبوت معنى الصفات الإلهيّة الا بعد الاعتراف بوجود أشياء موجودة حقيقة تتصف بصفات على خلاف حكم العقل. أو على حد تعبير الرازي: «لا بد من الاعتراف بأن خصوصيّة ذاته (تعالى) التي بها امتازت عن سائر الذوات ما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال»(3).

للإجابة عن السؤال الذي طرحناه آنفا، يجب-حسب تفكير الرازي- الاعتراف بثبوت وجود أشياء تخالف تصور العقل، أي أن طريقة التأويل التي يراها الرازي لفهم معاني الصفات الإلهيّة تتمثل في الاعتراف بثبوت أمور لا يمكن للعقل أن يصل إلى تصوّر حقيقتها.

وهذا يشير إلى أن المقصود عند الرازي من «التأويل» يختلف تماما عن المنهج العقلي البحت الذي تميّز به أصحاب الإعتزال في تأويل مجموعة الآيات

1) الرازي: أساس التقديس. ص6.
2) المصدر نفسه.
3) الرازي: كتاب الأربعين. ص 97 إلى ص 104.

القرآنية والأحاديث النبوية اعتمادا على مقارنة الغائب بالشاهـد.

ويمكن القول أن المقصود بالتأويل عند الرازي يعني تفسير معاني صفات الله تعالى بما لا يتصل بتصورات العقل البحت.

والـواقع ان هذا المقصود على دقّته وأهميّته من خلال تفكير الرازي حول صفات الذات الإلهيّة، يبقى من القضايا العميقة التي لا يتيسر لأصحـاب «العقـول المتوسطة» أدراك رقائقها. ولذلك ينبهنا الرازي إلى أن مباحث الصفات الإلهية لا يهتدي إلى ما فيها من الأسرار الا من كان من خواص أولي الأبصار (1).

وأعتقد أن القارىء يشاركني في أن مباحث الصفات الإلهيّة من الأسـرار القرآنية العالية التي لا تهتدي إلى كنهها الكثرة الغالبة من الخلائق. فالخواص من أولي الأبصار هم الذين يمكن لهم ادراك المقصود من طريقة التأويل المميزة التي يدعو إليها الرازي. وهي لا شك طريقة تتطلب التعمّق فيما دقّ من الأمور التي لا يصل إليها الإدراك بيسر فكيف يمكن لنا أن نقرر ونعترف بوجـود أشياء تخرج عن نطاق أحكام العقل الحسيّـة ؟؟

يقـول الرازي: «إنّا لا نعقل حدوث شيء وتكونه الا في زمان مخصوص ثم أقررنا بأن الزمان حدث لا في زمان ألبتـه».

- «إنا لا نعقل فاعلا يفعل بعدما لم يكن فاعلا الا لتغير حالة وتبدل صفة، ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك».

---

1) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج20 ص 139، 140. يقول في تفسيره للآيـة: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين». الآية 125 من سورة النحل «أعلى مراتب الخلائق الحكماء المحققون، وأوسطهم عامة الخلق وهم أرباب السلامة، وفيهم الكثرة والغلبة، وأدنى المراتب الذين جبلوا على طبيعة المنازعة والمخاصمة. وأعلم ان هذه المباحث تدل على أنه تعالى أدرج في هذه الآية الاسرار العالية الشريفة مع أن أكثر الخلق كانوا غافلين عنها. فظهر أن هذا الكتاب الكريم لا يهتدي إلى ما فيه من الاسرار الا من كان من خواص أولي الأبصـار.»

- «إنَّا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، ثـم انَّا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا.»(1)

أعتقد أن القارىء يشعر معي بأن هذه الكيفية التي يطالبنا بها الرازي للإقرار والاعتراف بوجود أشياء لا يثبتها العقل، لا تحل مشكلة تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهيَّة. بل تزيدها غموضا مما يدفعنا إلى المطالبة بمزيد التوضيح حتى ندرك المقصود من طريقة التأويل المميزة.

يرى الـرازي :

- إنَّا لا نعقل ذاتا تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة. وإنا إذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر. ثم إنَّا مع ذلك نعتقد أنه تعالى عَالِم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه إشتباه وإلتباس، فكان كونه تعالى عَالِما بجميع المعلومات أمرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال.

- إنَّا نرى ان كل من فعل فعلا، فلا بد له من آلة وأداة، وان الأَفعال الشاقة تكون سببا للكلالة والمشقة لذلك الفاعل، ثم إنَّا نعتقد انه تعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللُّغوب والكلالة.

- إنَّا نعتقد أنَّهُ يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الأَرضين السفلى. ومعلوم أن الوهم (البشري) والخيال (الإنساني) قاصران عن الاعتراف لهذا الموجود مع أنَّا نعتقد انه تعالى كذلك. فثبت ان الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته ومع ذلك فإنَّا نثبت الأَفعال والصفات على مخالفة الوهـم والخيـال (2).

---

1) الـرازي : أساس التقـديس. ص 12.
2) الـرازي : أساس التقـديس، ص 13.

ان أمثال هذه المعتقدات المخالفة لما اعتاده العقل الإنساني هي المـادة الأساسية التي تشكل البنية الفكرية الغامضة حول معاني الصّفة الإلهيّة. ولا شك أن هذا الغموض الذي يحيط بمباحث الصفات الإلهية عند الرازي يرجع إلى دقة التأويل المتباين والمتمايز الذي يضفيه العقل على معاني الصّفات الإلهيّة(1).

ولذا فإن قضية تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهية تبقى قضية خاصة تتباين وتتمايز بقدر طاقة الإنسان في تجريد الحقائق عن التصورات الحسيّة، وهذه ملكة عقلية يختلف فيها العقلاء من خواص أولي الأبصـار.

إنَّ اختـلاف العقول الإسلامية في مدى قدرتها على تجريد التصورات الحسّية حول معاني الصفات الإلهية المنصوص عليها في مجموعة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، يدل على سعة الشقة في التصـور.

ونتيجة لذلك يمكن القول بأن الغموض هو الطبيعة الأساسية التي تنطبع بها مباحث الصفات الإلهية، فيقتضي ذلك حيرة العقل عندما يحاول تحديد العلاقة بين الصفات والذات الإلهيـة.

ولقد أحسن الرّازي التعبير عن مدى غموض هذه المباحث حين قال: «أن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فإنه يجد لها قانونا يهتدي به إلى معرفة معنى صفاتها، ولكن إذا أراد أن ينتقل إلى معرفة الصفات الإلهية وجب ان يستحدث لنفسه فِطرة أخرى وعقلا آخـر بخلاف العقل الذي به اهتـدى إلى معرفة الجسمـانيات»(2)

إذن على القارىء ان يستحضر عقلا آخر(3) غير الذي يتأمل به أحوال صفات الأشياء حتى يستطيع ان يهتدي إلى مقصود التأويل للاسترسال في فهم معاني

1) الـرازي: كتاب الأربعيـن، ص 84.
2) الـرازي: أساس التقديس، ص 13.
3) الـرازي: لوامع البينات، ص 99 ويوضح المقصود باستحضار عقل آخر في التفسير الكبير: المجلد السابع، ص 287 فيقول: ان ذرة من الاكسير معرفة جلال الله تعالى على جوهر الروح النطقية (أي عقل) انقلب من نحوسة النحاسة إلى صفاء القدس ونقـاء عالم الطهـارة.

الصفات الإلهيّة بمعزل عن حكم الخيال والتصور العقلـي.

إن قضيـة الصفات الإلهية قضية ليست هيّنة، لذلك ما انطفأ لهيب التّوق المتأجّج في المفكرين المسلمين منذ القرن الهجري الأول.

ومن أجل هذا يميل الرأي عندي إلى اعتبار مشكلة الصفات الإلهيّة وغموض علاقاتها بالذات الإلهيّة ذات طابع ذوقي، لا تنفصل عن إمكانيات الشخص وقدراته العقلية والذوقيـة.

فلا غرابة إذن أن نجد الرازي الذي يتحلى بالذوق يحاول أن يستعرض معنى مدلول صفة «الأوّل» الله تعالى بطريقة توضح المقصود من استحداث عقل آخر لتأويل معنى هذه الصفة الإلهية من النص القرآني: «هو الأوّلُ والآخِـرُ» (*)

فالعقـل العادي يتصور أن معنى «الأوّل» يقتضي التقدم ولذا يستعرض الرازي الوجوه المختلفة لمدلولات تقدّم الشيء على الشيء:

فالمعـاني المختلفة التي يحددها الرازي لتقدُّم الشيء على الشيء تكون في العـادة محصورة في الوجوه التـاليـة:

- التقـدم بالتـأثير. فالإنسان يعقل ان لحركة الأصبع تقدما على حركة الخاتم، فعندما نحرك اصبَعنـا يتحرك الخاتـمُ.
- التقـدم بالحاجة، فالإنسان يمكن أن يعقل احتياج الإثنين إلى الواحد.
- التقدم بالشرف كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهمـا.
- التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على المـأموم.
- التقـدم بالمكـان.
- التقـدم بالـزمـان.

---

*) سورة الحديد الآية 3: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

أثبت الرازي ان تقدم صفة الذات الإلهية في معنى «الأوَّل» لا يكــون لا بالتأثير، ولا بالحاجة، ولا بالشرف، ولا بالمكان ولا بعلة الزمان «والا لوجدت الذات ومعها شيء آخر»(1) وهذا يتنافى مع معنى صفة «الأوَّل» في الذات الإلهيَّـــة.

ولكي يدرك الإنسان معنى صفة «الأوَّل» في الذات الإلهيَّة «لا يجب أن يقصد به معنى التقدم بالمفهوم المتداول لمعاني القَبْليّة المكانية أو الزمانية».

فالعقل يدرك ان الله تعالى متقدم على كل ما عداه، والعقل يؤكد أن الله تعالى متقدم بمعنى مغاير لمعاني «القَبْلِيَّـــة»

لكن المشكلة ان العقل يعجز عن تأويل معنى هذه «القَبْلِيّة» الخارجة عن محيط الزمان أو المكان. لذا يلتمس الرازي ان نستحدث عقلا آخر نؤوِّل به هذه الحقيقة، لأنه «ليس عند العقل منها خبر، ولان كل ما يخطر ببال العقل فإنه لا بد وأن يقترن به حال من الزمان (أو المكان) وقد دل الدليل على ان كل ذلك محال، فإذن كونه تعالى أوَّلاً معلوم على سبيل الإجمال. فاما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأوَّليَّة فليس عند عقول الخلق منه أثر»(2)

ولقــد أوضحنا في الفصل السابق أن موقف الرازي من مسائل الأسماء والصفات يقوم دائما على الإقرار بأن ما نعلمه عن أسماء وصفات الباريء تعالى أمــور كليــة إجماليــة (3). لا يقطــع فيها العقل بحكم لأنه لا يقــوى على تأويــل كنهها.

ولــذا ينتهي الرازي إلى أن: «حقيقة وجوب الوجود (أي ذات الله) وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة

---

1) الـــرازي: مفاتيح الغيب، ج 29 ص 209.

2) الـــرازي: مفاتيح الغيب، ج 29 ص 210. يقول ما نصه: .. «والا فيلزم في ذلك الزمان أن يكون داخلا في مجموعة الازمنة لأنه زمان، وان يكون خارجا عنها لأنه ظرفها والظرف مغاير المظروف. ولكن كون الشيء الواحد داخلا في الشيء وخارجا عنه محال».

3) الـــرازي: المباحث المشــرقية، ج 2، ص 498.

الحصول فيها، وهي (أي الصفات) أيضا لا تشبه شيئا من الأشياء»(1) فإستحالة تصور العقل العادي لصفات الله تعالى لعدم مشابهتها لأي شيء من الأشياء هي التي تدفع الرازي إلى مطالبة القارىء بأن يستحدث لنفسه طريقة عقليّة مميزة يؤوّل بها معاني صفات الله تعـالى.

وهذه الطريقة العقلية المميزة أو المتباينة عن كل ما سواها من طـرق التفكير العاديـة هي التي يقصدها الرازي حين يطالبنا بوجوب التأويـل. وحري بنا أن نؤكد بأن الرازي لا يقصد بهذه الطريقة المميزة غياب العقل، بل على العكس، فحضور العقل واجب في كل الأحوال عند الرازي. (2)

وغايـة الأمر عنده أن على المفكر أن يلتزم عند استرساله العقلي فـي «التأويل» المميِّز لمعاني الصفات الإلهية الابتعاد عن مشابك التشبيه والتجسيم الحسيّة، ويرتقي بعقله «النوراني» حتى يخلص إلى اللانهائية المطلقة المجردة عن كل التصـورات الحسيّـة.

والواقع أن ملكة التخلص من التصورات الحسية ليست طريقة متاحة يسهل للعقل الإنساني تمثلها والترقي فيها، ولذا نلاحظ أن الرازي في أكثر الأحيان التي يقف فيها مفسِّرا متأوِّلا ينبه القارىء قائلا: «اعلم ان هذا المقام مقام مهيب غـامض عميـق»(3).

وترجع دقة الغموض إلى صعوبة بقاء العقل متمثِّلا الترقي بمعزل عن التصور والخيال الحسي، فالعقل يصعب عليه أن يتمثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: انه تعالى الأول ليس قبله شيء، والآخر ليس بعده شيء. ففي «هذا المقـام اضربت العقول» كما يقول الرازي. (4)

1) الـرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 497.
2) انظـر فصل المعـرفة الروحية من هذا البحث.
السـرازي: التفسير الكبير المجلد الثاني ص 378، المباحث المشرقية، ج 2، ص 101، ص 102.
3) الـسرازي: مفاتيح الغيـب، ج 29، ص 209.
4) الـرازي: لوامع البينـات ص 45.

وجدير بالذكر ان من أهم المواقف الدقيقة التي يتميز بها فكر الرازي موقف الوضوح الذي يصاحبه عند محاولة إبراز الأسباب التي تؤدي إلى إضراب العقول عن موصلة الفكر في مباحث الصفات الإلهيـــة.

فقد أوضح الرازي طريقة التأويل التي يجب أن يتمثلها المفكر عندمـــا يواجه مشكلة الصفات الإلهية عندما أشار إلى أن الإضراب يقع حين يتجه الفكر إلى محاولة الربط بين معاني الصفات وتمييز علاقاتها ببعض.

فما معنى صفة الأوّل؟ وما هي علاقة هذه الأوّلية بالأزلية وكيف يمكن التمييز بين معنى هذه الأوّلية والأزليـــة ؟؟

لقد قدم الرازي نموذجا يوضح خطأ محاولة إيجاد علاقة تميز بين معنى صفة وصفة أخرى. فأثبت ان هذه الطريقة (1) هي التي تسبب اضراب العقول حين قال:

«ان تصوّر هذه العلاقة يقتضي ان يكون لمعنى (صفة) الأوّل بداية يبدأ بها، أو طرف حتى يحصل التمييز، وتصوّر هذه البداية الزمانية مستحيل لأن كل بداية يفترضها العقل فإن الأزل يشملهـــا.

إذْ الأزل يحمل معنى أنه كان موجودا قبل الأوّل، ومحاولة الانتقال إلى تصور الأزل يستدعي انقضاء الأوّل. وانقضاء حقيقة الأزل محال. لأن مـــا لا أوّل له يمتنع انقضاؤه. وإذا امتنع انقضاؤه امتنع ان يحصل بعده معنى الأوّل» (2)

---

1) أحمد الشرباصي: موسوعة (له الأسماء الحسنى) الجزء الأول، من ص 363 إلى ص 367 الأول والآخر اسمان من أسماء الله الحسنى وقد أجاز الرازي والغزالي ذكرهما معا، وإذا قيل في صفة الله هو الأول فمعناه" انه الذي لم يسبقه في الوجود شيء. وقيل الأول هو الأول لكل ما سواه المتقدم على كل ما عداه. وهذه الأوّلية ليست بالزمان ولا بالمكان، ولا بأي شيء في حدود العقل أو محاط العلم. ص 365 واما الآخر فهو الباقي سبحانه بعد فناء خلقه كله ناطقة وصـــامتة. وقيل: الآخر هو الأبدي الباقي الدائم بلا نهاية. وقيل هو من له الأبدية والبقاء في السرمدية يفنى الكل وله البقاء ويموت الكل وله العلاء.

2) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج 28، ص 211، ص 212.

وعنـدما أشار إلى خطأ محاولة العقل في التمييز بين الصفات وصل الرازي إلى موقف على غاية من الأهمية حين أوضح السبب في هذا الخطأ فقال : و« إذا امتنع حصول هذا الامتياز ، امتنع حصول التقدّم والتأخر ، فهذه أبحاث غامضة في حقيقة الأوّلية والأزلية ، وما هي الا بسبب حيرة عقول البشرية في نور جلال ماهية الأوّلية والأزلية لأن العقل انما يعرف الشيء إذا أحاط به ، وكل ما استحضره العقل ووقف عليه فذاك يصير محيطا به . والمحاط يكون متناهيا ، والأزلية تكون خارجة عنه ، ثم إذا أردت أن تعرف حقيقة تلك الأوّلية عجزت . لأن كل ما أحاط به عقلك وعلمك فهو محدود متناه فتكون الأوّلية خارجة عنـه ، فكونه تعالى أولاً اذا اعتبرته من هذه الجهة كان أبطن من كل باطن . » (1)

ان ما يمكن أن يفيده القارىء من هذا النص هو الإثبات بأن الرازي يتميز في مواقفه جميعا من الصفات الإلهية بذوق وجداني أكثر منه عقلانيا ، فيبدو أثر الرازي في قدرته الفذة على تحليل الحقائق الوجدانية بطريقة عقليّة تؤدي إلى الإقرار والاعتراف بأن الصفات الإلهية حقائق ثابتة تخرج عن نطاق احكام العقل البحت ، ولكن مع الوجدان يمكن للإنسان ان يدرك بواطن هذه الحقائق الثابتة الموجودة ، فلا شك ان مواقف الرازي من الصفات تقوم على الاهتمام بالجانب الذوقي من الإنسان . فتفتح للألباب المؤمنة أبواب مغاليق هذه البواطن التي لا يحيط بها العقل .

وهكذا يظهر الفرق واضحا بين موقف الرازي ومواقف غيره من المعتزلة أو الصوفية . فقد كان هؤلاء يقفون بين طرفي العقل والروح دون محاولة للربط بينهما ، أما الرازي فقد أضاف إلى معرفته بأطراف المدارك العقلية والمعارف الروحية الربط بينهما . فإذا كان الوازع عند المعتزلة هو العقل ، والواعي عند الصوفية هو الروح ، فإن الإدراك عند الرازي يكتمل ويتم بترابط الوجدان والعقل .

1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 29 ، ص 212 .

واعتقد ان التوفيق في ايجاد هذا الانسجام بين الوجدان والعقل قد رافق الرازي في كل مواقفه المتعلقة بالمباحث الالهيَّة عامة، وبمباحث الصفات الإلهية. اذْ نلمس سعة الأفق ودقَّة التحليل الذوقي في تأويله لمعاني النصوص القرآنية والنبوية. هذا بالإضافة إلى ربطه الدائم بين التذوق الوجداني والفهم العقلي. وهذه كما ذكرت من أهم المواقــف التي يتميز بها فكر الــرازي.

فنزعة الرازي في التفكير عقليَّة ولكن يطبعها الذَّوق، ولا يعني هذا ان الرازي يناصر طريق الوجدان على العقل، كل ما هناك أننا نراه يستبعد من العقل ما لا يتفــق مع روحانيــة الدين الإسلامي.

ولتــوضيح الاتفاق بين العقل وروحانية الإسلام عند الرازي نتأمــل موقفه من معنى «العِلم اللَّدني»، فمفهوم هذا العلم الرباني معروف عند الصوفية(1) – وعند أستاذه الشيخ ابي حامد الغزالي(2). هو نور يهبه الله تعالى في القلوب دون واسطة ولا اكتساب، أما الرازي فيعرفه تعريفا مغايرا فهو طريق عقلي يسعى إليه بواسطة الرياضة الروحية حتى تشرق الأنوار الإلهية في «حجرة القلب» بعد أن يعمل العقل على تنظيفهــا. (3).

---

1) عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، 11 – 28 وخلاصته ان العلم اللَّــدني جملة موهوبة من الله للقلوب، ولمزيد التفصيل انظر الرسالة القشيرية للامام أبي القاسم عبد الكريم القشيري، ج 1 ص 446 «العلم المستودع في القلوب غير مكتسب».

2) أبو حامد الغزالي: القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي الرسالة اللَّدنية، ص 122/116.

3) الــرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 49 يوضح دور العقل في تنظيف حجرة القلب فيقول ما نصه «كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذي أنزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبة، ومن أراد أن ينزل سلطانا في حجرة نفسه، وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وان ينظفها، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة».

فالعلم عند الرازي مهما كان نوعه ومصدره لا يكون إلاّ بإجتهاد الإنسان واكتسابه بالطرق العقلية، سواء أكان علما نظريا أو علما ذوقيا، فكلاهما مرتبط بالعقل.

ان موقف الرازي من العلم اللّدني، يوضح رفضه التام للفكرة التي تدعي ان الله تعالى يعلم بعض البشر لا بواسطة تعليم مُعلّم ولا إرشاد مُرشد. لأَن الرازي يرى أن كل من عَلّم الله لا بواسطة البشر وجب ان يكون نبيا يعلم الأَمر بالوحي من الله (1)، اما ما دون ذلك من بقية البشر فلا بد من طريق عقلي يتوصل بـه الإنسان إلى إكتساب العلـوم.

ويقـرر ان هذا الطـريق على قسميـن : —

(احدهمـا) : ان يتكلف الإنسان بتركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها إلى استعـلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكّـر والتدبّر والتأمّل والتروي والاستدلال.

(والنوع الثاني) أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضيات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقلية وأشرقت الأَنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلـب (2) في التفكُّر والتأمل، وهذا هو المُسمّى بالعلوم اللّدنيّة».

إذن يتضح من النص أن الرازي يجعل أَبعاد الوجدان في دائرة الطاقة العقلية الإنسانية، ولا يذهب إلى مزالق الغيبية التي ترفض العقل، وتجعل من المعرفة الروحيّـة معرفة منبتة عن العقل، بإعتبار ان العقل «شيطاني» (3) الطبع يتنافر مع طهـارة الوجدان وصفاء القلـب.

1) الـرازي : التفسير الكبير، المجلد الأَول، الباب الثالث في الأَسرار العقلية ص 93.

2) الـرازي : مفاتيح الغيب، ج 21، ص 150.

3) اينولد. نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه، ص 151، 152. يقول عن جلال الدين الرومي ما نصه : «كان يرى ان العقل شيطاني إذا قورن بالعاطفة وكان يحقّر من شأن العلم والتعلم عن طريق العقـل.

فالـرازي يعتبر كل ما يكتسبه الإنسان من المعرفة سواء أكان ذلك بطريقة العلم والاستدلال، أو بطريق الرياضيات والمجاهدات الروحية، نتاجاً عقلياً، فالعقل في كل الأحوال هو القوّة المدركة في الإنسان.

ولـذا فمن أهم الظواهر الفكرية عند الرازي، انسجام العقل مع الوجدان، وعلى أساس الاتساق بينهما يتكون ما يسميه الرازي بالعلم اللّدني الذي يقوي الادراك فتحصل المعارف وتكتمل العلوم، ويكتسب الإنسان العقل النوراني (1).

وقد يتساءل القارىء عن الصلة بين الوجدان والعقل في مباحث الصفات الإلهية، أو مدى صلة «العقل النوراني» بإدراك معاني الصفات الإلهيـة.

ان ربط الصلة بين الوجدان والعقل هو الذي يوضح مواقف الرازي من تأويل معاني الصفات الإلهية المنصوص عليها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويمكن القول ان ما يقصده الرازي من استحداث عقل آخر هو اكتساب العقل النوراني، بواسطة النظر والتفكّر والتدبّر مع الرياضة والمجاهدة الروحية حتى تتجمع كافة القوى الإنسانية المدركة (الذهنية والروحية) فتحصل المعارف (النـورانية) التي تسمح بالتأويل العقلي الذوقي.

ويكفي في هذا المقام ان نقدم نموذجا لهذا التأويل العقلي الذوقي من موقف الرازي عند تفسيره لقوله تعالى:

«وهو معكم أينما كنتم» (*) فيقول: «اعلم أنه قد ثبت ان كل ما عدا الواجب الحقّ فهو ممكن، وكل ممكن فوجوده من الواجب، فإذن وصول الماهية الممكنة إلى وجودها بواسطة إفادة الواجب الحقّ ذلك الوجود لتلك الماهية. فالحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها».

---

1) العقل النوراني: أوضحنا في فصل المعرفة الروحية ان المقصود بالعقل النـوراني العقل الذي أشرقت فيه الأنوار الالهية. انظر فصل: علم التفكر في الله من هذا البحث.

*) سـورة الحـديد الآية 4.

«واعلم أن هذه الدقائق التي أظهرناها في هذه المواضع لها درجتان (احداهما) ان يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكرة والرويّة والتأمل والتدبر. (والدرجة الثانية) ان تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية، وحالة وجدانية، لا يمكن التعبير عنها، وتكون نسبة الإدراك مع الذوق إلى الإدراك لا مع الذوق، كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه».

«قال المتكلمون هذه المعيّة (أي هو معكم) اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة. وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيّز. فاذن قوله (وهو معكم) لا بد فيه من التأويل. وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع»(1).

وهكذا يتضح ان «التأويل العقلي الذوقي» هو النتيجة العملية التي وصل اليها الرازي لمواجهة مشكلة التأويل، وسنوضح بصورة وافية في الفصل التالي المنهج الخاص الذي ينتهجه الرازي في تأويل نصوص القرآن والسنة حول الصفات الإلهية.

ونكتفي بتنبيه القارىء ان التأويل عند الرازي دائما على درجتين مختلفتين: الأولى تخص المعاني التي يجنيها الفكر بالمقاييس العقلية. والثانية تخص أصحاب الذوق من «خواص أولى الألباب» والمعاني الوجدانية التي لا يمكن التعبير عنها باللسان (2).

والنسبة بين الدرجتين في التأويل «كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه» على حد تعبير الرازي.

وقبل ان نختم هذا الفصل يجب ان نلاحظ ان الرازي يقرر أهم ملاحظتين.

---

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 215.

2) عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: كتاب عوارف المعارف يقول ما نصه: «فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول على ما ذكرناه من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ومنصف القرب من الله تعالى.. لأنها نيات وطويات وتعلقات روحية وتأدبات قلبية ومسامرات سرية.» ص 25، ص 26.

أولاهمــا : هذه الطريقة المميزة في التأويل لا تتوفر الا للخاصة من أولي الألباب، فهي ليست خاصيَّة متاحة، بل هي عند الرازي، خاصية فردية تختلف من شخص إلى شخص. ولذلك فإن تحديد معاني التأويلات الخاصة بالصفات الإلهية، مسألة فردية خاصة لا تصلح الا لذوي الاستعداد الروحي والذوقي.

لذا يقول الرازي : «إذا عرفت هذا فنقول : جواهر النفس الناطقة مختلفة بالماهية، فقد تكون النفس نفسا مشرقة نورانية، إلهيَّة علوية قليلة التعلق بالجواذب البدنية والنوازع الجسمانية. فلا جرم كانت أبدا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية، والأنوار الإلهية، فلا جرم فاضت عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللَّدني».

وأما النفس التي ما بلغت في صفاء الجوهر واشراف العنصر فهي النفس الناقصة البليدة التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم الا بمتوسط بشري يحتال في تعليمــه وتعلمــه.

والقسم الأول بالنسبة إلى القسم الثاني كالشمس بالنسبة إلى الأضواء الجزئية. وكالبحر بالنسبة إلى الجداول الجزئية.. وكالروح الأعظم بالنسبة إلى الأرواح الجزئية. فهذا تنبيه قليل على هذا المأخذ ووراءه أسرار لا يمكن ذكــرهــا في هذا الكتاب (1).

ثانيتهمــا : ان الرازي يقرر ان هذا الاستعداد الروحي للتذوق فطــري، أي لا يكتسبه الإنسان بعد أن يولد بدون هذا الاستعداد الطبيعي، ولذلك يؤكد الرازي ان النفوس البشرية مختلفة بالجوهر والماهية، فبعضها علوية مشرقة، وبعضها سفلي مظلم، وان الرياضة والمجاهدة الروحية «لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية»(2) وإنما تأثير الرياضة والمجاهدة في تقوية تلك الطبيعة، أمَّا ان ينقلب من طبيعة إلى طبيعة فذلك محــال.

1) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج 21، ص 150.
2) الــرازي : مفاتيح الغيب ج 1، ص 156.

ودعم الرازي هذا بقوله عليه الصلاة والسلام : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) وبقوله عليه الصلاة والسلام (الأرواح جنود مجندة).

فالأفراد الذين يتحلّون بالعقول النورانية التي تمكنهم من التأويل، ومعرفة أسرار معاني الصفات الإلهية قلائل وهم خاصة الخاصة (1).

1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 49، يقول : قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجد ديارا طيبة، ولا بساتين عامرة، ولا رياضا ناضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء، بل فوق المرآة، لأن المرآة ان عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء، وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش، بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما.

الفصل الثالث
مشكلة التأويل

أوضحنا في الفصل السابق أن الرازي يلتجىء إلى التأويل كمنهج عقلي لحل مشكلة الصفات الإلهية التي تنطبع بالغموض عند محاولة تفسير معانيها بعيدا عن الأحكام الحسّية. أي أن مباحث الصفات من أساسها ذوقية تتطلب لتأويلها استعدادا فطريا وشفافية وجدانيــة.

وقد انتهينا إلى أن هذا الاستعداد الفطري الطبيعي لا يكتسبه الإنسان، ولذا فان التأويل العقلي الذوقي طريقة لاتصلح الا لخاصة الخاصة، والواقع العملي يشير إلى أن هذه الطريقة لاتحل المشكلة التي تواجه كل مسلم عادي يحاول أن يفهم معاني الصفات الإلهية.

وان القــارىء ليشعر بأن المشكلة انتقلت من مشكلة الصفات وعلاقاتهــا بالذات الإلهية إلى مشكلة التأويل وعلاقاتها بالقدرة الذوقيــة.

والواقع ان مشكلة التأويل في حد ذاتها، تشكل منحنى خاصا في تاريــخ الفكر الإسلامي(1)، ونظرا لارتباط مسألة عدم التأويل بمواقف الصحابة والسلف الصالح من ناحية، وللمشاحنات الفكرية التي قامت بين أهل السنة (2) والمعتزلة

1) ابن خلدون: المقدمة، ص 830 – 833، يقول: فأما السلف فغلّبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها. وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا لها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا قول لكثير منهم: اقرأوها كما جاءت أي آمنوا بها لأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن يكون ابتلاء فيجب الوقف والأذعان له. وشذّ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق. ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الانحاء، وألّف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، فقضوا بنفي صفات المعاني.

2) جلال محمد موسى: نشأة الاشعرية وتطورها، ص 15. يقول ما نصه: «لفظ السنة يحتمل معنيين: اما أن يكون بمعنى الطريقة، أي ان اهل السنة اتبعوا طريق الصحابة والتابعين في التسليم بالمتشابهات القرآنية وتفويض معناها إلى علم الله، واما ان تكون بمعنى الحديث أي أنهم يؤمنون بصحيح الحديث ويقرونه دون خوض في التأويل كما فعل المعتزلة».

بعد محنة ابن حنبل من ناحية أخرى، ثم ما تلا ذلك من تجدد مذهب السلفية القائم على التمسك بألفاظ الصفات الإلهيّة المنصوص عليها في القرآن والسنة بدون تأويل.

ومن أجل توضيح موقف الرازي من هذه المشكلة الشائكة من الناحيتين التاريخية والموضوعية، يكون من المجدي ان نقسّم التأويل إلى قسمين: الأول يبحث في المشكلة مع التركيز على أثر رد فعل البيئة الفكرية التي نشأ فيها الرازي وسبب تمسكه بوجوب التأويل ونظرته الخاصة لمذهب السلف. والثاني: يبحث في مشكلة التأويل من الناحية الموضوعية ومسلك الرازي الذي يقضي بوجوب القطع بأن الله تعالى يتنزه في صفاته عن إثبات الأعضاء والجوارح، وتطبيق ما يسميه بـ «القانون الكلي في التأويل» (1).

القسم الأول: مشكلة التأويل التاريخية

تكونت تيارات فكرية متشاحنة في القرنين الرابع والخامس الهجريين بعد انتصار أهل السنة على المعتزلة (2) فأدت تحت تأثير التعصب إلى تحريم التأويل

1) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، ص 147، 148

2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 203 إلى ص 220 نصه « ويذكر المقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري انه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة. ووجد العوام في الري يتابعون فقهاء الاعتزال. وفي خوزستان معظم السكان معتزلة. وفي الوقت الذي بدأ فيه البويهيون يضعفون كان السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي 361 – 421 هـ قد أخذ يتقوى ويتعاظم، ولما كان السلطان محمود سنّيا شافعيا، فانه نفي المعتزلة من الري وحرق كتبهم وحصل ان زحف الاتراك السلاجقة بقيادة ظغرلبك 385 – 455 هـ واخضع بلاد فارس فاستولى على الري سنة 429 هـ وكان وزيره الكندري معتزليا مبغضا لمخالفيه، فأخذ يكيد للاشاعرة خاصة ولأهل السنة عامة. وهكذا بدأت الفتنة بين المعتزلة والاشعرية واستمرت الفتنة والعلماء الاشاعرة ظلوا متفرقين في البلاد إلى أن مات ظغرلبك سنة 455 هـ. وخلفه ابن أخيه السلطان آلب ارسلان فأعاد مذهب الأشعري وأصبحت الأشعرية مذهب الدولة، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة، فلا نجد بعد 456 هـ الا صعودا في نجم الأشعرية وافولا في نجم المعتزلة الذين استمروا يتقهقرون حتى طردوا نهائيا من الأقطار».

والتمسك بمذهب أهل السلف الذين غلّبوا التنزيه في الصفات وقالوا : « اقرؤها كما جاءت » (1) أي يجب اجراؤها على ظاهر النص .

فذهب أهل السنة النصيون (2) . وأهل الذّوق الصوفيون (3) ، إلى مضـايق التشبيه والتجسيم وغيبات الحلول والاتصال .

ولقـد أوضحنا مع بداية هذا البحث ان الرازي من المفكرين المسلمين الذين لا تفوتهم قيمة العقل لتوفير الفهم الذي يحمي الإنسان المسلم من سوء عواقب الجهل والانقيـاد والتقليـد .

ولـذا سنجد الرازي طوال مباحث الصفات يشجع الإنسان على انتهاج الطرق العقلية التي توفر النصيب الكافي للادراك حتى يتربى فيه « ذوق النظر » (4) – على حد تعبيـره – عند تأويل ظاهر اللفظ إلى معاني تليق بمقام الإلهيّة المنزه عن صفات التجسيم والتشبيـه .

ولا غرابة في أن يسعى الرازي – وهو من أصحاب المذهب الأشعري – إلى محاولة عقلنة وتأويل ألفاظ نصوص الصفات الإلهية الواردة في القرآن والسنة، كطريقة تمهيدية تحل غموض التناقض بين المعنى الظاهري الحسي ، والمعنى الجوهري الذوقي ، مع

1) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها، ص 17 « مذهب أهل السنة هو مذهب أهل السلف أوالصفاتية ، وانهم مثبتو الصفات . ولا ينفون الصفات كالمعتزلة ولا يخـوضون في التأويـل» .

2) البغـدادي : الفرق بين الفرق، ص 200 – 209. وخلاصته ان موقف أهل السنة من مباحث الصفات هو ما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة يجب اجراؤها على ظاهرها . والايمان بها كما جاءت ، والعقيدة السلفية لا تختلف في اصولها عن هذه الأمور . اقرؤوها فالسلف قرؤوها كما جاءت في كتاب الله أو سنة رسوله ، وردوا علمها إلى الله تعالى، يقول الشهرستاني : الملل والنّحل ج 1 ص 124 : السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات ازلية مثل العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك » .

3) عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخـرة في تحقيق مذهب الصوفيـة في وجود الله تعالى وصفاته ص 202 يلي كتاب أساس التقديس للرازي.

الملاحظة ان هذه المحاولات العقلية قد اضطر إليها الرازي اضطرارا حتى يوقف تيارات التشبيه والتجسيم التي أغرقت الأمة في ضلالات تمس من مقام الذات الإلهية.

فقـال : «ان الطريق لتأويل تلك الألفاظ كان تأدبا في حق واجب الوجود. واعلم ان ذكر هذه التشابهات (يقصد ألفاظ التشبيه) صار شبهه عظيمة للخلق في الإلهيات .. لأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة، وصاروا جاهلين بالله تعالى، واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهيّة والقدم».(1)

لقـد أدرك الرازي بثاقب فكره أنّ الجمع بين النقل والعقل ليس جمعا بين متناقضين، وأنّ العداء الشديد بين رجال النص ورجال الفكر (الأشاعرة والمعتزلة) قد أدى إلى طمس حقيقة مباحث الصفات الإلهيـة.

وسنلاحـظ في الفصل الخاص بالصفات الإلهية ان الرازي لا يتحرج من تتبع طرق المعتزلة الكلامية، على أساس أنها طرق عقلية تبحث في الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني وتسعى لتأويل النص باستعمال العقل حكما في التأويل. كما لا يتحرج أيضا من نقد النّصيين الذين يتمسكون بحرفية النص ويجعلون الألفاظ (القرآنية والنبوية) حول صفات الله مباحث سطحية تقتصر على فهم المعنى الظاهري بأدلته السمعية فقط (2).

1) الـرازي : أساس التقديس، ص 189، 190.

2) الـرازي : ج 7، ص 130 في تفسيره للآية : «هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل الغمام» ينقد الرازي صراحة مذهب السّلف. انظر أساس التقديس ص 153 - مفاتيح الغيب ج 16 / ص 26 - وانظر نقده لابن قتيبة مفاتيح ج 30 / ص 94، 95.
محسن عبد الحميد: الـرازي مفسرا، ص 27 يقول ما نصه : انه كان صاحب طريقة واضحة في الكلام دخل مع خصومه في معارك عنيفة، فقد كان بينه وبين الكرامية خصومات كلامية حتى أنها كانت تؤدي إلى فتن كبيرة .. وقد اتهم بأبشع أنواع التهم من قبل خصومه، ورمي بالانحلال، وكان يخشى من العوام أن يمثلوا بجثته.
وكذلك ماهر مهدي هلال : فخر الدين الرازي بلاغيا، ص 50 يقول ما نصه : «حفلت حياته بأحداث مثيرة، ومناظرات ومناقشات عنيفة مع مختلف المذاهب، بلغت ذروتها مع «الكرامية»، وقد أدت هذه المناقشات والمناظرات إلى فتن عاصفة بعد حل وترحال دام عشرين سنة».

وأعتقد ان اضطرار الرازي إلى طريقة التأويل لمواجهة مشكلة الصفـات تدلنا على مدى ما وصل إليه الفكر الإسلامي - في قرنه السابع - من التمسك بالنص دون محاولة اعمال الفكر فيه باعتبار ان التأويل بدعـة .

لـذا بذل الـرازي مجهودات فكرية عظيمة في أكثر من عشرين سنة في الحلّ والترحال بين مراكز الفكر الإسلامي في منطقته لمواجهة تيار النَّصيين ودخل في مناقشات عنيفة من أجل التأكيـد على أن طريقة التأويل ليست بدعة في الديـن .

وقد حدد المقريزي أصل مشكلة التأويل التاريخية في عبارة دقيقة فقال «من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على آثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الله سبحانه وتعالى به نفسه الكريمة في القرآن (1) أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بل جميعا انكروا الجَدَلَ والتأويل واقرُّوا بالتسليم» (2) .

وأكـد الشهرستاني بالنص أن السلف رضوان الله تعالى عليهم آمنوا بهذه الصفات الخبرية وأجروها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، وأجمعوا على إجرائها كما وردت (3) .

وقد لخص مالك بن أنس (ت 179 هـ) أصل المشكلة عندما سئل عن تفسير قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى * بقوله المشهور : الاستواء معلـوم،

1) المقريزي : الخطط والآثار، ج2، ص 366 . والنص مكرر أيضا عند عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف - آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص 170 - ومكرر كذلك عند التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعزلية في تأويل القرآن، ص 30 .

2) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ص 209، ص 210 .

3) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 137 .

*) سـورة طـه الآيـة 5 .

والإيمــان به واجب، والكيفيــة مجهولة، والسؤال عنه بدعــة (1).

ثم تضخم تاريخيا هذا الموقف حتى صار معتقد أهل السنة الرسمي بعد ان ارتبط بصلابة موقف الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) فصار يُعرف «بلا كيف» - أي معرفة الصفات الإلهية مع الاعتراف والإقرار بالعجز المطلق عن تأويــل معنــاها (2).

وحين أعلن صاحب المذهب الأشعري (أبو الحســن ت 324 هـ) أن التأويل بدعة يرفضها الإسلام (3) أكد انتماءه إلى مذهب الحنابلة (4) الذي يقضي بتقديم النقــل على العقل على طريقة السلف (5).

1) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، ص 135. لمزيد التفصيل انظر محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه. ص 180 - 182. وانظر أيضا لعبد الحليم الجندي: مالك بن أنس الباب الثاني، الفصل الثاني، مدرسة المدينة ص 62 إلى ص 75 - جلال محمد موسى نشأة الأشعرية وتطورها ص 25

2) عبد الحليم الجندي: احمد بن حنبل امام أهل السنة، ص 350.

3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 294.

4) فوقية حسين محمود: مقدمة كتاب الإبانة عن أصول الدين، لأبي الحسن الأشعري، ص 78 قالت ما نصه: «عرض في كتاب اللمع المسائل التي أفاض فيها بأسلوب أكثر تفصيلا في الابانة على اعتبار ان الابانة هو الكتاب الذي حدد فيه موقفه من الاعتزال باعلانه الانتماء إلى ابن حنبــل.»

5) عبد الحليم محمود: الاسلام والعقل، ص 23 ص 29 يقول ما نصه: «كان سلفنا الصالح ينزعون إلى نزعة الخضوع المطلق لما جاء به الرسول (صلعم)، لقد كانوا يسجدوا للنص، وكانوا يعرفون ان ادخال شخصيهم في النص هو انحراف، والدين ليس رأيــا بشريا، وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النص انما هو موقف لتبديل الدين (ص 29) ويجب من أجل ذلك الا يتدخل العقل في الدين».
ولتتبع التطورات التاريخية نورد ما ذكره زهدي جار الله في كتابه القيم «المعتزلــة» حيث قال: «كان حنق الناس على أهل الاعتزال عظيما، ولهذا أصبح المحدثون ألــد أعداء الاعتزال. ولا ينكر أحد أن أهل السنة كانوا قدما يضطهدونهم. ص 162 وما بعدها.

وما أن أهَلّ القرن الذي ولد فيه الرازي (أي القرن السادس الهجري) حتى أصبحت مسألة التأويل بدعة مفضية إلى القتل «فهي على مستوى العلماء كلمات، ولكنها على مستوى الواقع مذابح للملايين» (1).

ويقوم الرأي عندي على أن اختيار الرازي لطريقة التأويل في الصفات الإلهية كان من الأسباب (التاريخية) التي دفعت العديد من كتاب أهل السنة إلى اصدار الآراء التي تطعن في اخلاص الرازي لأصحابه (2).

فمن خلال موقف الرازي من وجوب التأويل، والقطع بأن المعنى الظاهري للفظ النصي حول صفات الله تعالى غير مقبول، يتضح أن الرازي قد أخذ برأي المعتزلة في هذا المجال (3) فنقل (4) أفكارهم القائمة على احترام العقل وعدم التقيد بظواهر النصوص (5).

وأعتقد أن متابعة مشكلة التأويل من الناحية التاريخية نجد أن تيار السلفيّة اشتد أسره على يد الإمام ابن تيمية (ت: 728 هـ) وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت / 751 هـ) فصار أسلوب التأويل في باب الصفات عقيدة مذمومة في الإسلام، وتأكدت عقيدة السلفيّة (6) التي تفترض انه لا ضير من اثبات ظواهر الصفات

1) عبد الحكيم الجندي: أحمد بن حنبل، ص 73.

2) الصفدي: الوافي بالوفيات ج 250/4 قال ما نصه: «نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تذكرته ان الامام فخر الدين الرازي رحمه الله كان يعظ على عادة مشايخ العجم، وان الحنابلة كانوا يكتبون له قصصا تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح».

3) الزركان: فخر الدين الرازي، ص 221 يقول ما نصه: تحرر الرازي من سلطان الأشعرية ومال إلى المعتزلة .. الا أن هذا لا يعني أنه اعتنق مذهب المعتزلة ابتداءا من التفسير، ولكنه يعني أنه كان يشعر أحيانا بضعف المذهب الأشعري فيحاول أن يكشك فيه تارة ويتركه تارة أخرى.»

4) جلال محمد موسي: نشأة الأشعرية وتطورها، ص 119.

5) ان مدلول لفظ التأويل عند الرازي هو «مرجع الشيء ومصيره، من قوله: آل الشيء يؤول» انظر للرازي مفاتيح الغيب، ج 14، ص 95.

6) ابن تيمية: مجموع الفتاوي، المجلد الخامس، ص 6 — 16.

النّصية (1). وان هذا لن يؤدي إلى التشبيه والتجسيم طالما كانت المماثلة منفية وغير واردة بين الله تعالى (الخالق) والإنسان (المخلوق).

والـذي يهمنا الآن هو توضيح موقف الرازي من الصراع الموصول بين العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي.

فنتساءل: أيهما يخصه الرازي بالصدارة النقل أم العقل؟؟

يصرح الرازي بكل وضوح: «ان العقل متقدم على النقل، وان النقل لا بد أن يخضع للعقـل» (2).

ويقـول: «لو ان البراهين العقلية صارت معارضة بالظواهر النقلية، فإن تصديق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية باطل(3).

ويقـول: «ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا» (4) وقال: «لا يمكن اثبات النقل بالنقل، لأن الدلائل النقلية ظنية لا تفيد اليقين، وان العقلية قطعية» (5).

وأكـد «ان عدم استخدام العقل من باب الحماقة المفرطة، فإثبات معرفة الإلـه بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به.» (6)

وقال: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين» (7) وأضاف «ان العقل هو مناط التكليـف» (8).

1) السعد مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792): شرح العقائد النسفية، ص 44 ص 45
2) الـرازي: أصول الدين ص 23، ص 24.
3) الـرازي: المحصل ص 47 وكرر نفس المعنى في كتابه أساس التقديس فقال ما نصه: «البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال...».
4) الـرازي: أساس التقديس، ص 172
5) الـرازي: أصـول الدين، ص 24.
6) الـرازي: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 152.
7) الـرازي: المحصّـل ص 51
8) المصـدر نفسه، ص 104.

وقــال : «العلم بأن الله تعالى قديم وواحد متقدم على العلم بالنبوة والقرآن فلا يمكن أن يكونا مستفادين من الدلائل السمعية». (1) وأضاف : «أن معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلالية لا تقليــدية »(2).

ولعلــه يكون من المجدي لبيان موقف الرازي ان نقف وقفة أطول الا أنه تجنبا منا للإطالة وللتكرار نكتفي بهذا القدر الذي يوضح الأَولوية التي يعطيها الــرازي للعقــل(3).

إنَّ تحديد موقف الرازي من التأويل في تلك الظروف التاريخية التي جعلت الصراع محتدما بين العقل والنقل ليس مسألة هينة، فقد وجد نفسه أمام تيارين متباينين، الأَول تيار شديد جارف يتمثل في غلبة تقلص دور العقل أمام النص، والثاني تيار ضعيف واهن يشير إليه المسلك العقلي الذي توارى مع اختفاء المعتــزلــة.

والمعروف أن مفكري الإسلام في القرن السابع الهجري انضووا تحت لــواء المذهب السلفي، عدا الرازي الذي نحا في مباحث الصفات منحى المعتزلــة.

---

1) الــرازي : مفاتيح الغيب، ج32، ص 183 وأكد أن «نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يمكن اثباتها بالدلائل السمعية» نفس الجزء ص 178.

2) الــرازي : التفسير الكبير المجلد 6 ص 119 وكرر نفس النص في ص 190

3) الــرازي : أساس التقديس في علم الكلام، ص 121. وانظــر : مفاتيح الغيب، ج 26 –ص 229. يقول ما نصه: انه تعالى رغَّب المكلفين في النظر والاستدلال ومنعهم عن الاصــرار والتقليد. وهنا نذكر نكتا جارية مجرى الالتزامات الظاهرة، فاما أن يثبت الأَعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، واما ان يزيد عليها، فان كان الأَول لزمه اثبات صورة لا يمكن أن يراد عليها في القبح، لأَنه يلزمه اثبات وجه بحيث لا يوجد منه الا مجرد رقعة الوجه لقوله (كل شيء هالك الا وجهه) ويلزمه ان يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله (تجري بأعيننا) وان يثبت جنبا واحدا لقوله تعالى (يــا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) وان يثبت على ذلك الجنب أيدى كثيرة لقوله (ممــا عملت أيدينا) وبتقدير أن يكون له يدان فانه يجب أن يكون كلاهما على جنب واحد لقوله [صلعم] «الحجر الاسود يمين الله في الأَرض» وان يثبت له ساقا واحدا لقوله (يوم يكشف عن ساق) فيكون الحاصل من هذه الصور أقبح الصور.

ان الـــواقع التاريخي للبيئة الفكرية التي عايشها الرازي، يعتبر من أهم العناصر التي حددت موقف الرازي في إيثاره العقل. وقد يشعر القاريء بأن ثمـــة فجوة بين ما قاله الرازي منذ قرابة الف سنة، وبين ما يقوله السلفية اليـــوم (1).

ولكـــن هذه الفجوة يمكن أن تزول إذا وضع القاريء في اعتباره ان التأويل لمعنى النص لا يعني مجانبة الفكر الإسلامي الخالص (2). فكل دارس لعلم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامي يدري أن للتأويل محاذير نبعت من مواقف الصحابة والسلف الصالح حول مسألة الصفات الإلهية (3). ومن أجل حساسية هذه المحاذير خصص الرازي القسم الثالث من كتابه أساس التقديس لتوضيح نظرتـــه لمذهب السلـــف.

فقـــال: «حاصل هذا المذهب ان هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها.» (4)

وقـــرر ان مذهب السلف يقوم على ان «اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة، ثم دل دليل على أنها غير مُرادة وجب حمل اللفظ على مجازه. ثم ذلك المجاز ان

---

1) عبد الحليم محمود: الاسلام والعقل، ص 38، 41.

2) الـــرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 169 – 170.

– مدلول لفظ التأويل عند الرازي هو «مرجع الشيء ومصيره» انظر نفس المصدرج 14، ص 95.

3) ابن خلـــدون: المقدمة ص 831. «ان انعراج الخلافات يعود إلى الزاوية التي ينظر إليها كل فريق للمتشابه والمحكم، وان محاولة التأويل هي السبب الرئيسي في كل ما حدث من الجـــدل والخصـــام بين الفـــرق.

4) الـــرازي: أساس التقـــديس، ص 182.

كان واحدا تعين صرف اللفظ إليه صونا عن التعطيل، فثبت بما ذكرنا ان تأويل المتشابه قد يكون معلوما، وقد يكون مظنونا. والقول بالظن غير حاصل، وغير جائز في معرفة (صفات) الله. فهذا هو الكلام في تقرير مذهب السلف» (1).

وهكذا ينتهي قائلا: «فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف ان يقطع بأن مراد الله من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره. ثم عند هذا المقام من جوّز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى (2).

ان البيئة الفكرية هي التي دفعت الرازي إلى التركيز على مذهب السلف، وحسبما يرى الرازي فان السلف يوافقون على أن مراد الله تعالى غير المعنى الظاهري، ولكن رفضوا تحديد تعيين مراد الله من اللفظ. وطالما ان النصيين ذهبوا إلى اثبات صفات الأعضاء والجوارح لله تعالى، فان على الرازي ان يقف أمام هذا التيار الذي انتهى بالفكر الإسلامي إلى طريق التشبيه والتجسيم.

ولذلك يقرر الرازي «ان الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الألفاظ تأدبا في حق واجب الوجود» . (3)

ثم أوضح الظروف المحيطة بمشكلة التأويل في زمانه فختم كتابه أساس التقديس: قائلا:

«اعلم ان ذكر المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع. أما في الإلهيات فلان المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهيّة والقدم.

«واما في النبوات فلأن العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقالوا لو كان رسولا حقا من عند

1) الرازي: أساس التقديس، ص 186،
2) المصدر نفسه، ص 182.
3) المصدر نفسه، ص 190.

الله تعالى لكان أولى المراتب ان يكون عارفا بربه، فحيث لم يعرِّف به ، بل وصفه بصفات المحدثات امتنع كونه رسولاً حقًّـا .

وأما في الشرائع فلأَن فيهم من لو سئل لانساق بذلك إلى الطعن في القرآن. ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق، ووقوعهم في التجسيم والتشبيـه .

فثبت أنَّا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز، ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل واعتقاد فاسد، فإنه يجب بذلك الحق على وجه التصريح به ليصير سببا لزوال ذلك الإيهام الباطل» .(1)

لقـد نقد الرازي ظاهرة عصره (الفكرية) التي تمثلت في تمسك رجال الفكر الإسلامي بالمذهب السلفي، فأخذوا بظواهر آيات التشبيه مخافة التأويل، فوقعوا في التجسيم الصريح .(2)

لقـد كان هدف الرازي من إقرار التأويل تقديم فكرة عملية تبعد الأُمـة عن شبهة التجسيم والتشبيـه .

ولعـل خطأ الرازي يكمن في محاولة الاحتماء بإمام أهل السنة أحمد بن حنبل والقول بأنه قد صرح بالتأويل، فقال ما نصه : «نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله انه أقرّ بالتأويل في ثلاثة أحاديث أحدها قوله عليه السلام «الحجر الأَسود يمين الله في الأَرض» وثانيهما : قوله عليه السلام «اني لأَجد نفس الرحمن من قبل اليمن». وثالثها : قوله عليه السلام حكاية عن الله عزّ وجلّ «أنا جليس من ذكرني». حكى أن المعتزلة تمسكوا

---

1) الرازي : أساس التقديس . ص 189 .

2) أَلَّف جمال الدين ابن الجوزي الحنبلي دفع شبهة التشبيه في الرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام أحمد، ص 5 و8 فقال عنهم : «انهم صنفوا كتبا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام. فحملوا الصفات على مقتضى الحس، ثم انهم رضون العوام بقولهم لا كما يعقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ، فرأيت الرد عليهم لازما، لئلا ينسب الامام أحمـد رحمـه الله تعالى إلى ذلك» .

في خلق القرآن بما روى عنه عليه السلام انه يأتي سورة آل عمران كذا، وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان. فأجاب أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى وقال: يعنى ثواب قارئهما، وهذا تصريح بالتأويل» (1).

وأعتقد أن مثل هذه الأقوال هي التي دفعت ابن تيمية إلى وصف الرازي بأنه كذاب (2) بل وصل به الأمر إلى القول بتكفيره (3) باعتبار ان مذهب السلفية يقوم على رفض التأويل وعدم التصريح به (4).

ومهما كانت مواقف السلفية من التأويل (5) فإن تساؤلات الرازي تبقى مدوية في الآذان: هل يجوز ان يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟ (6) كيف يمكن ان يكون القرآن هاديا مع أنه غير معلوم للبشر؟ (7) كيف يمكن التمسك بأقوال الرسول وسنته وهي غير معلومة؟ (8)

مع هذه التساؤلات ننتقل إلى القسم الثاني من مشكلة التأويل، مع اعتبار أهمية اتساق القسمين (التاريخيّ والموضوعيّ للمشكلة) وذلك من خلال محاولة الرازي التوفيق بين اتجاه التيارات الفكرية المتشاحنة في عصره، وبيّن اتجاهه الفكري والذوقـي.

---

1) الـرازي: أساس التقـديس، ص 81.
2) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى – العقيدة الواسطية، ج 1، ص 410.
3) الـزركـان: فخر الدين الـرازي، ص 38.
4) ابن تيمية: مجموع فتاوي، المجلد الخامس، ص 8 و 9. يقول ما نصّه: «لا يجـوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما قد يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدّر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها. فان هؤلاء المبتدعين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف»
5) ابن قيم الجوزيه: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة 1، ص 48 – 49.
6) الـرازي: أساس التقديـس، ص 173.
7) المصـدر نفسـه، ص 175.
8) المصـدر نفسـه.

القسم الثاني : مشكلة التأويل الموضوعية

لن نقف وقفة طويلة عند هذه المشكلة لأن قصدنا - كما ذكرنا - بيان الاتساق الدقيق بين الطريق الوجداني عند الرازي وبين المسلك العقلي من خلال نظرته لموضوع التأويل.

لقد أوضحنا أن الرازي اضطر - في الإطار التاريخي - إلى أن يتخذ المسلك العقلي، وينتهج طريق التأويل، تأدبا في حق الله تعالى، بعد أن انجرف الفكر الإسلامي تحت راية السلف إلى مرتبة العوام فتصور النَّصيون معنى الصفات على مقتضى الحس البشري.

ولقد أوضحنا أكثر من مرة - أن الرازي بطبيعته يفضل الطريق الذوقي على المسلك العقلي، فكيف إذن يمكن التوفيق والاتساق بينهما ؟؟

بوجه عام يمكن القول بأن الرازي يتخذ المسلك العقلي كحل (مؤقت) يساعد به المسلم حتى يتخلص من عوارض التشبيه والتجسيم التي تواجهه بمجرد ما يتأمل المعنى الظاهري للفظ المنصوص عليه في القرآن والسنة.

لذلك نلاحظ ان الرازي حين يهاجم الصِّفاتية (1)، ولا يوافق على السير في الاتجاه الظاهري، لم يكن له من هدف الا «حفظ عقيدة الإسلام وحراستها من تشويش أهل البدعة »(2) كما أوضح له ذلك أستاذه أبو حامد الغزالي.

إنَّ موقف الرازي من نصوص القرآن والسنة من الناحية الموضوعية، هو موقف الاحترام والتقديس. ولذا يجب التأكيد بأن كافة المسالك العقلية التي ينتهجها الرازي تعتمد دائمًا على النصوص القرآنية والنبوية. مما يسمح بالقول بأنَّ هذه المسالك العقلية نصية في جوهرها وهو الأَمر الذي يجعلني أميل إلى القول بأن الرازي اتخذ العقل مَطيّة للخروج إلى مدارج الذوق.

1) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 313/300. يذكر الصفاتية على أنهم أهل السنة وانهم مثبتو الصفات (الذاتية والفعلية) ولا يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين كالمشبهة، ولا ينفون الصفات كالمعتزلة ولا يخوضون في التأويل.

2) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، ص 95.

يقــول الرازي : «ان البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال؟ إعلم : ان الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية اما أن يقال انها غير صحيحة، أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم ان جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وان لم يجوّز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المزجوع إليــه في جميــع المتشــابهات» (1).

وهكــذا يتضح لنا أن العقــل الذي قال به الرازي في التأويــل هو العقل المتسق مع الوجدان ان صح التعبير، باعتبار ان هذا «القانون الكلي» الذي يضطر إليه ليس ملزما، بل هو مرحلة مؤقتة يسلك بها الإنسان مضايق المعاني الظاهرية ثم يلتفت بقلبه متفكــرا.

يقول الرازي : «إن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به، سقط وقعه عن القلب وإذا لم يقف على المقصود مع جرمه بأن المتكلم بذلك الكلام أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا، ولباب التكليف اشتغال السرّ بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه» (2)

والذي نخلص إليه أن الاتساق بين المسلك العقلي والطريق الوجداني، هو المنهج الذي يوضح موقف الرازي من الصفات الإلهية (3)، وتبعا لذلك نستطيع ان نفهم الرازي وهو يحاول أن يزاوج بين المعقول والمنقول، فيقدم

1) الــرازي : أساس التقديس : ص 172، ص 173.
2) المصــدر نفســه، ص 177.
3) الــرازي «التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 94.

«من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم الاقرار الخــالــي عن التشبيــه والتعطيــل.»

النصوص القرآنية والنبوية بمقدمات عقلية (1). ثــم بعدها ينعرج إلى مدارج المطلق النورانية، «لقبول الجلايــا القدسية.»(2) لمراد الله تعالى من معاني صفاتــه عزَّ وجــلَّ.

1) الــرازي: أساس التقديس ص 80 – 81 يقول ما نصه: «قال الله تعالى: وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد» – ومعلوم ان الحديد ما نزل من السماء إلى الأرض. وقال «وانزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج» ومعلوم ان الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض. وقوله: «وهو معكم أينما كنتم»، وقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهيَّة. قال تعالى لموسى وهارون: «انني معكما أسمع وأرى». هذه المعيّة ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة. فهذه وأمثالها من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل. ويضيف قائلا ص 81: وقوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى: مرضت فلم تعدني، واستطعمتك فما اطعمتني، واستسقيتك فما اسقيتني. ولا يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط. وقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه: «من آتان يمشي أتيته هروله» ولا يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصــويــر.

2) الــرازي: مفاتيــح الغيــب، ج 21، ص 150.

الفصل الرابع

الصفات الالهية

لتوضيح علاقة الذّات الإلهيّة بصفاتها يجب أن نتطرق إلى مسألـة العدم، وهذه المسألـة ـ حسب تفكير الرازي ـ متفرعة عن مسألة أخرى وهي تنحصر في السؤال التالي.

هل الوجود مغايــر ؟؟ أي هل ان مفهوم وجود الذّات الإلهيّة مغاير لمعنى صفــاتــه ؟؟

ذهب الرازي إلى أن وجود الشيء مفهوم مغاير لوصف ماهيته (1). وقرر أن الوجود زائد على الماهية (*) بناء على ما يلــي : ـ

أولا : ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، وصفات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات. إذن فالوجود مغاير للماهية.

ثانيــا : ان كافة الموجودات فيما سوى الله تعالى من الممكنات. والإمكان معناه قبول الوجود والعدم. وصفة الماهية هي الإمكان أصلا. وهذا يلزمنا القول بأن الماهية حال وجودها أو حال عدمها محكوم عليها دائما بالإمكان. وهذا الإمكان هو الماهية. أمّا إذا اعتبارنا الوجود هو الماهية فهذا يعني أن الشيء الموجود غير قابل للعدم. «وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم» (2).

1) الــرازي : كتاب الأربعين، ص 54، «ان وجود الشيء وصف مغاير للماهية». وانظــر للــرازي المحصّل، ص 61 «ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها»

*) ان الحجج التي نستعرضها في هذا الفصل حول الوجود والماهية تشابه ما قد كنا عرضناه في الفصل الخاص بالوجود والماهيــة لكن ارتباط هذه الحجج بالصفات الإلهيّة يبين الفــرق بين المــوضوعيــن.

2) الــرازي : كتــاب الأربعيــن، ص 57.

ثـالثا : عدم اعتبار الوجود زائدا على الماهية يمنع معرفة الباريء سبحانه(1)، لأننا نعقل وجود الله تعالى، ولا نعقل صفة حقيقة ماهيته، فلا بد أن يكون معنى وجود الله زائدا على مفهوم ماهيتـه (2).

ونستفيد من المبادىء الثلاثة التي أقرها الرازي كقواعد لفهم علاقة الذّات الإلهيّة بالصفات وماهياتها أننا بالعقل يمكن أن نستنتج النتائج التاليـة :

ـ ان مفهوم الوجود أمر واقع واحد ولا يقابله الا العدم، والعدم هو النفي المحض وليس بشيء على الإطلاق، ولذا فمفهوم الوجود يكون معنى مشتركا واحدا بين كافة الموجودات بما في ذلك وجود الذّات الإلهية، ولذلك فانه عند تصور مفهوم الوجود بهذا المعنى لا يفتقر العقل إلى الإشارة إلى الصفة المخصصة المعينـة.

ـ بيان المفهوم من الوجود كأمر واحد يمكننا من تقسيم الموجود إلى الواجب وإلى الممكن، أي تقسيم الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وهذا هو الذي يوضح علاقة الذّات الإلهيّة بكل ما سوى هذه الذات، فالذّات الإلهيّة واجبة الوجود لا تقبل العدم البتة، وكل ما سواها يقبل في صفاته العـدم.

ـ اعتبار الوجود زائدا على الماهية يمكن العقل من معرفة أحد الأمرين مع الذهول على الآخر، أي امكانية التصديق بوجود الله تعالى مع عدم امكانية تصور معنى صفاته «فإذا صدق على أحد الأمرين كونه معلوما، وعلى الآخر انه غير معلوم، فلو لم يثبت التغاير بينهما لكان قد صدق على الأمر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم، فيلزم اجتماع النفي والإثبات. وهذا محال في بداهة العقل»(3).

---

1) الـرازي : المباحث المشرقية، ج 1 ص 36 وما بعدها.

2) ابن تيمية : الفتاوى (الصفات والأسمـاء) المجلـد الخامس، ص 203. يقول ما نصه : «ان طوائف من النظار قالوا : انا اذا قلنا : ان وجود الرب عين ماهيته ـ كما هو قول أهـل الاثبات ومتكلمة أهل الصفات كابن كلاب، والأشعري وغيرهما يلزم من ذلك ان يكون لفظ «الوجود» مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبد الله الرازي.

3) الـرازي : كتاب الأربعين، ص 58. ـ 59.

وتبعا لذلك فان التفرقة بين الوجود والماهية (1) هي التي تمكن العقل من التّمييز بين التصديق والتصور باعتبار اننا نفرق بين المعلوم وغير المعلوم، فقولنا السواد يختلف في المعنى عن قولنا السواد موجود. «لأن من قال السواد موجود وسكت. حكم كل عاقل بأنه ما نفى وما أثبت. وإذا قال: السواد موجود» أو غير موجود فقد أثبت أو نفى. ولو كان كونه موجودا هو نفس كونه سوادا لما حصل الفرق في المعلـوم (2).

وينبهنا الرازي إلى أهمية هذه المسألة الدقيقة لفهم مدلول التغاير بين معنى وجود الذّات الإلهيّة، ومفهوم الصفات. فالتصديق على أن الذّات الإلهيّة موجودة، ليس المراد منه ان وجود الله تعالى حصل له وجود آخر فأدركنا وجوده في الأعيـان، بل المراد منه ان الوجود هل حصل للصفة أم لا ؟؟

فحصول الوجود للصفة يعني الوجود الخارجي، أي حصول الشيء على وجود مدركة الأعيان، فالوجود في الأعيان يعني وجود صفة الماهية، بينما معنى وجود الذّات الإلهيّـة ليس له صلة بالماهية (3) بإعتبار استحالة إثبـات وجوده في الأعيان ولذا فإن معنى وجوده معنى ذهني بحت.

إذن، فالمراد بوجود الذّات الإلهيّة مفهوم الوجود العاري تماما عن معـاني الوجود الخارجي الظاهر للأعيـان.

وهكذا يمكن للقارىء أن يتجرد في فهمه لمعنى وجود الله تعالى عن المقاييس المحسوسة، فيدرك أنه إذا كان الوجود الذهني معلوم التصور، فإن حقيقة الله سبحانه وتعالى غير معلومة التصور، لأن كنه ماهية الذّات الإلهيّة غير معقول

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 530: «قال الفارابي: هوية الشيء عينيته، وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد به».

(2) الـرازي: كتاب الأربعين، ص 60. المحصّل ص 147 إلى ص 149. ولمزيد التفصيل انظـر: المباحث المشرقية ج 1، ص 18 ومابعدها. مفاتيح الغيب ج 29، ص 208.

(3) الـرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 36.

للبشر (1) وعدم تصور حقيقة الحق سبحانه لا يعني أنه غير موجود . بل هو موجود ولكن كيفية وشكل وجوده غير متصورين في الذهن.

ولتبسيط مفهوم الوجود الذهني المخالف لمعنى الوجود الخارجي المحسوس، يقدم الرازي مفهوم الإنسانية (2) «ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمروا أو خالدا يشتركون في معنى الإنسانية، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطولة وقصره وسواده وبياضه . وما به المشاركة مغاير لما به المبانية، فمفهوم الإنسان من حيث أنه إنسان مغاير للطول والقصر ولكونه أسود وأبيض» . (3)

وهكذا يقرر الرازي أن مفهوم الإنسانية ليس له علاقة بتصورات الأشكال والمقاييس المحسوسة من المقدار والحيز والجهة وغيرها . وإذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات أن يكون منزها عن الشكل والقدر والحيز (4) .

ويؤكد الرازي ان القارىء يمكن أن يعقل أمرا من الأمور مع أن عقله لا يثبت له جهة ولا مقدارا ولا حيزا، أي يصدق - في ذهنه - على وجود أشياء لا صلة لها بالمقاييس المحسوسة .

بإعتبار أن عقلنا يشير إلى ماهيات نعلم بالضرورة أنه ليس لها أحياز ولا جهات، فان صفات الأعداد مثل مسمى الواحد، ومسمى الإثنين، وكذا مسمى مراتب الأعداد، أمور يدركها العقل ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث أنه واحد. بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر البتة لا مقدارا ولا شكلا

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج1، ص 113 .
2) الرازي : أساس التقديس، ص 6 إلى 9.
3) الرازي : كتاب الأربعين، ص 107 .
4) المصدر نفسه، ص 108 .

ولا مكانا ولا حيزًا، فالعقل لا يستبعد تصور معقول موجود لا يعتبر له المقاييس المحســوسة .

فالمفهوم من الوجود يجب أن يكون منزها عن أشكال المكان ومقاييس الجهة أو الحيز، ويجب ـ زيادة على ذلك ـ أن يكون منافيا لمعنى المعدوم، باعتبار أن المعدوم ليس بشيء البتة (1) فمدلول وجود الذّات الإلهيّة لا صلة له بالأشياء فالله «ليس كمثله شيء»(*) اي أن وجود الله تعالى ليس لصفاته صلة بالأشياء المحسوســة (2).

ولا يعني هذا أن وجود الله تعالى مجرد غير عارض لشيء من الصفات (3) بل هو وجود يقتضي أن يكون عارضا لماهية مستقبلا لصفة .

وهنا يختلف الرازي عن كثير من المفكرين المسلمين، الذين يرون أن معنى وجود الله هو نفس ماهيته وصفاته أي أنه قادر بقدرة هي هو على حد تعبير أبي الهذيل العــلاف (4).

---

1) الـرازي : المحصّل، ص 67 «تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهــة ».

*) ســورة الشــورى الآيــة 11.

2) الـرازي : مفاتيح الغيب، ج 27 ص 151، 153 يقول في تفسير الآية ما نصه : «المعتبر في كل شيء، إما تمام الماهية وإما جزء من أجزاء ماهيته وإما لوازم تلك الماهية . وهذا التقسيم مبني على الفرق بين ذات الشيء وبين الصفات القائمة به، وذلك معلوم بالبديهــة .   ، فأما ذوات الأجسام فهي متماثلة الا أن العوام لا يعرفون الفرق بين الذوات وبين الصفات، ان علماء الأصول أقاموا البرهان القاطع على تماثل الاجسام في الذوات والحقيقة، وإذا ثبت هذا ظهر أنه لو كان إلــه العالم جسما لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام الا أن هذا باطل بالعقل والنقــل».

3) الـرازي : المحصّل، ص 154، 155، ينقد الرازي «موقف أبي علي بن سينا الذي يزعم أن ماهية الله تعالى هي نفس وجــوده»

4) الأشعري: المقالات، ج 1، ص 245 قال ما نصه : قال أبو الهذيل هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك في سائر صفاته لذاته ..

وهذا الموقف الدقيق متفرع من أن لفظ الوجود عند الرازي مغاير لمفهوم الماهية، فالرازي يرفض أن تكون الذات الإلهيَّة هي صفاته (1) ويرفض أن تكون الذَّات الإلهيَّة في وجودها غير عارضة لشيء من ماهيات الصفات.

ولـذا فهو يرفض الإقرار بجواز امتياز ذوات المحدثات عن ذات الله بسبب اختصاص ذوات المحدثات بالصفات، وامتياز ذات الله سبحانه عن ذوات المحدثـات بسبب سلب الصفات عن ذات الله تعالى. (2)

ويرجع هذا الموقف إلى أن الرازي يعتبر أن الذَّات لا تستطيع أن تكون مستقلة بنفسها غنية عن الصفات «فالذَّات من حيث أنها ذات مستقلة لا تكون الا مع الصفات، ولذا يجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفـات، لا بسبب سلب الصفات» (3).

كيف يثبت الرازي الصفـات للذَّات الإلهيَّـة ؟؟

1) الـرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 50.

2) الـرازي: كتاب الأربعين، ص 99، يقول ما نصه: «لا تكون مستقلة غنية عن الصفات والا ازم جواز ان ينقلب ذات الأسود بياضا، وذات الواجب عرضا وبالعكس وكل ذلك محـال».

3) نفس النص السابق يقول الرازي في تفسيره للآية 3 من سورة الحديد (له ملك السموات والأرض) ج 29، ص 207، 208. «اعلم ان الملك الحق هو الذي يستغني في ذاته، وفي جميع صفاته عن كل ما عداه، ويحتاج كل ما عداه إليه في ذواتهم وفي صفاتهم والمـوصوف لهذين الأمرين ليس الا هو سبحانه. اما أنه مستغن في ذاته وفي جميع صفاته عن كل ما عداه فلانه لو افتقر في ذاته إلى الغير لكان ممكنا لذاته فكان محدثا فلم يكن واجب الوجود. واما انه مستغن في جميع صفاته السلبية والاضافية عن كل ما عداه، فلان كل ما يفرض صفة له، فإما أن تكون هويته سبحانه كافية في ذلك، فان كانت هويته كافية في ذلك من دوام تلك الهوية دوام تلك الصفة أي ثبوت تلك الصفـة».

قبل الخوض في إثبات الصفات لله تعالى لا بد من توضيح عنصرين أساسيين يدور حولهمـا فكر الرازي في مسائل الصفات الإلهيـة.

أولهمـا: الفرق بين الإمكان والحدوث، فالإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا. (1) والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم (2)، والحادث هو الشيء الذي يخرج إلى الوجود فيتلقى صفاته التي تميزه عن غيره من الموجودات أو يعود إلى العدم، والعدم نفـي محض.

والاستدلال الذي يستخدمه الرازي - دائما - يقوم على ان الذوات والصفات موجودة لا شك في ذلك، وكل موجود فاما أن تكون ذاته قابلة للعدم أو لا تكون. فان لم تقبل ذاته العدم، كان ذلك الموجود هو الله تعالى، وكل ما سوى الذات الإلهيّة تكون ذاته قابلـة للعدم. (3)

وكل موجود قَبِلَ العدم فالوجود والعدم بالنسبة إلى صفاته على السّوية، باعتبار ان تلك الماهية من صفاتها الإمكان، أي يصح عليها العدم أو الوجود، وان صح العدم عليها كان ممكنا. وكل ما كان ممكنا لا يستغني عن المرجِّح والمؤثِّر الذي يؤثر فيه بقدرته وعلمه فيخرجه من العدم إلى الوجود. (4)

فالممكن المتسـاوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخـر الا لمرجِّـح. وذلك لأنه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم إلى الماهية على السوية قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهمـا على الآخر إلاَّ لأجل انضياف

1) الـرازي: المحصَّل، خواص الممكن من ص 71 إلى ص 81 «كل ممكن فله مؤثِّر».

2) المصدر نفسه، ص 148 «المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا» وأنظر: كتـاب الأربعين ص 8».

3) الـرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 448، ص 449

4) الـرازي: المحصل، ص 136 وما بعدها (مسألة العالم لا يجب أن يكون أبديا) «ان مـا لم يكن أزليا وجب ان لا يكون أبديا، لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهيـة».

أمر من الأمور إلى الطرف الرَّاجح. ولذلك فإن كل عاقل إذا أحس بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا. (1)

أما المُحْدَث (2) فانه بعد حدوثه يكون موصوفا بالوجود. واتصاف الشيء بالوجود ليس أمرا زائدا على الماهية، إذ لو كان زائدا لكان له وجود آخر فيلزم التسلسل.

والشيء الموصوف بالماهية هو الإمكان. والموصوف بالإمكان هو الذي يجوز أن يكون موجودا ويجوز أن يكون معدوما. فالإمكان هو دخول الشيء من العدم إلى الوجود أو العكس.

ولكن متى دخل الشيء إلى الوجود أصبح محدثا، فلا بد له من حيز معين، ولا بد له من شكل معين، واختصاص كل واحد من الأشياء الحادثة بصفاته المعينة لا بد أن يكون من مخصص فثبت بهذا افتقار جميع الحوادث في صفاتها إلى المخصص.

وهذا المُرجِّح المُخصِّص لا يكون حادثا وإلا افتقر إلى مُرجِّح لوجوده، ومُخصِّص لصفاته وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال. فثبت افتقار جميع الحوادث في جميع صفاتها إلى موجود ليس بحادث ولا بجسم، أي لا صلة له بمقاييس الأشياء الحادثة (3).

1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 176 يقول ما نصه : «ان القوة العاقلة إذا أخذت ترتقي في سلسلة الأسباب والمسببات، فكلما وصل إلى سبب يكون ممكنا لذاته طلب العقل له سببا آخر، فلم يقف العقل عنده، بل لا يزال ينتقل من كل شيء إلى ما هو أعلى منه حتى ينتهي في ذلك الترقي إلى واجب الوجود لذاته».

2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 36 يقول ما نصه : المحدث له أمور ثلاثة الأول الوجود الحاصل في الحال. الثاني العدم السابق، الثالث الوجود مسبوقا بذلك العدم».

3) الرازي: كتاب الأربعين : ص 94 يقول ما نصه : «ولما كان واجب الوجود كانت حقيقته لا تقبل العدم أصلا، وكل ما كان كذلك فإنه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا أبديا». «وانظر أيضا للرازي: لوامع البينات. ص 45، ص 46.

وهكذا تظهر الخصوصية المميزة للذّات الإلهيّة وصفاته التي تجعل معاني الصفــات الإلهية غير معقولة للأذهان بالمقاييس الحسية للأشياء المخلوقة.

ثانيهمــا : فكرة القول بالتأثير، وهي فكرة تنفذ في الإمكان والحدوث، وخلاصتها ان كل ما كان محــدثا كان قبل وجوده معدوما، وأيضا فكل محدث يكون بعد حدوثه موصوفا بالصفات المخصوصة. ولما كان كذلك ثبت أن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر الذي يرجح أحد طرفي العدم أو الوجود، وكل حادث مفتقر إلى المؤثر الذي يخصص له صفات وجــوده.

ومسبوقيــة الوجود بالعدم توضح ان هذا الوجود متأخر عن تأثير الباريء فيه، فالله تعالى يؤثر في الماهية، أي في الإمكــان.

ومسبوقية الصفات بالوجود توضح ان هذا الحادث متأخر عن تأثير القادر فيــه، فالخالق سبحانه يؤثر في وجود المحدثات بتقدير الصفات فيهــا.

ويتمسك الرازي بهذه الفكرة لأنها تهدم فكرة قدم المادة التي تمسك بها أصحــاب فكرة شيئيّة المعدوم (1). وينفي أن يكون في العدم أي شيء غير النفي المحض، حتى يبرز للقاريء أهمية مكانة الباريء الذي يخرج بعلمــه وحكمته الأشياء من النفي المحض إلى الوجود، ويحدث بقدرته وخلقه صفات الأشيــاء، فتتسع دائرة الاحتياج الدائم المستمر إلى واجب الوجود الله تعالى (2).

وأهمية فكرة التأثير تنحصر في أن الرازي يرى أن كون الباري الخالق مــؤثّر في كافة الممكنات والمحدثات يعني أن هناك نسبة بين المــؤثّر وبين الأثر، ولكن لا يعني هذا أن هناك علاقة مباشرة بين ذات المؤثر وذات الأثر (3)

---

1) الــرازي : كتاب الأربعين، ينقد الرازي شبه الفلاسفة في قدم الأجسام باعتبار ان العدم نفي محض. ويقول : «لا يجوز ان يوصف به شيء في العدم، لأن هذا يقتضي كون المعدوم شيئا، والقائل بأن المعدوم شيء لا يمكنه القول بالامكان. لأن الامكان للماهية» ص 88.

2) الــرازي: لــوامع البينــات، ص 43 ومــا بعدها، لمزيــد التفصيل انظــر : المحصّــل ص 54 ــ 59.

3) الــرازي : لوامع البينات ص 45، ص 46.

فيقول «انا نعلل الأثر لا بذات المؤثّر بل بكونه مؤثّرا، فإنا نقول وجد هذا الأثر لأن الباريء أبدعه وأوجده وخلقه، ولا نقول انما وجد هذا الأثر لأن الباريء تعالى مـوجود.» (1)

ولقـد أبطل الرازي القول بكون المؤثّر مؤثّرا في الشيء معناه وجود علاقة بين ذات المؤثّر وذات الأثر. وأثبت أن تأثير الشيء في الشيء يكون نسبة مخصوصة بينهما، ولكن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان. ولذا يمكن القول بأن هذه النسبة المخصوصية «مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن» (2).

ولـذا يؤكد الرازي ان صفة المؤثرية صفة زائدة على ذات المؤثّر وذات الأثر، وهذه المؤثرية صفة ثابتة، لأن المؤثرية نقيض اللامؤثرية، واللامؤثرية عدم محض ونفي صرف، وعدم العدم ثبوت، فكانت المؤثـرية صفة ثبوتية، وقرر أنَّ «هذه المؤثريّة هي معلوم ثبوتي وهي مغايرة لذات المؤثر وذات الأثر». (3)

وانتهى الرازي إلى أن مؤثرية الشيء في الشيء نعت للشيء وصفة له، ولا يمكن تعقلها الاّ صفة للشيء ونعتا له، فيمتنع أن يكون جوهرا قائما لنفس الشيء (4)

وهكذا تنفصل - عند الرازي - الصفة عن الذّات الإلهيّة، فصفة التأثير تؤثّر في الأثر فقط، ولذا فنحن نصف ذات المؤثر بكونه مؤثّرا في ذلك الأثر، وهذا لا يعني ان الموصوف هو الصفة، بل بالعكس الموصوف مغاير للصفة (5).

---

1) الـرازي: كتاب الأربعيـن، ص 90

2) الـرازي: كتاب الأربعين، ص 94.

3) الـرازي: كتاب الأربعيـن، ص 92.

4) الـرازي: لوامع البينات، ص 43 يقول ما نصه: «ان كل معقول يشير العقل إليـه، فذلك المشار إليه، أما ذات الشيء أو جزء داخل في ماهية الذات. أو أمر خارج عـن ماهية الذات، والخارج عن الذات اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما تركب من هذه الأمور. إذا عرفت هذا فنقول: مراد المتكلمين من الصفة الذاتية لا بد وان يكون أحد هذه الاقسام، لا جائز ان يكون مرادهم نفس الذات، لأن الشيء الواحد لا يعقل جعله صفة لنفسـه.»

5) الـرازي: كتاب الأربعيـن ص 93.

إذن، فالذّات الواجبة الوجود الموصوفة بصفة التأثير (أو صفة العلم أو صفة القدرة أو غيرها من الصفات) هي ذات واجبة لذاتها، وبذاتها هي مستلزمة لهذه الصفات. ولذا فإن إضافة الصفة إلى ذاته تكون إضافة مخصوصة. وإضافة الشيء إلى نفسه محال. فصفة العلم عبارة عن نسب مخصوصة وإضافة مخصوصة بين ذات العالِم وذات المعلوم. وإذا كان كذلك فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة وإضافات كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل ان «الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأَربعة، وهكذا إلى ما لا نهاية له من النسب، ثم ان كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الواحد وحده، فكذلك القول في هذه المسألة.»(1) على حد تعبير الرازي.

بعد توضيح عنصر الإمكان والحدوث وصلتهما الدائمة بالمرجِّح وبالمخصِّص وعنصر التأثير المستمر فيهما. يمكن لنا أن نعود إلى السؤال: كيف يثبت الرازي الصفات للذات الإلهيَّة ؟؟

يرى الرازي، ان الطريق إلى اثبات الصفات لله تعالى لا يكون الا عن طريق احتياج الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة هو الإمكان والحدوث (2).

ودليل الرازي على وجوب انتهاء جميع الممكنات إلى واجب الوجود لذاته بأن كل ما كان واجب الوجود لذاته فإن حقيقته لا تقبل العدم أصلا وكل ما كان كذلك فإنه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا أبديا، وعلى هذا الأَصل لا نحتاج بعد ذلك لإقامة الدلالة على وجوب اختصاص الذات الإلهية للصفات المخصوصة(3).

---

1) الرازي: كتاب الأَربعين، ص 137.
2) الرازي: كتاب الأَربعين، ص 70.
3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 112 يقول ما نصه: ان ذات الله تخالف كل الذوات الاخرى ولذلك هي ذات مخصصته، وهذا يقتضي ان تكون الصفة خصوصية والذي نفيناه هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط، ولذا فإدراك الشيء من حيث هو، هو مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة».

لأن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة . وصحيح ان ذاته تعالى من حيث أنها ذات مساوية لسائر الذوات في معنى وجودها كذات، وانما تمتاز ذاته سبحانه عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة . ومن أجل هذه الصفات المخصوصة تصح عليه معاني الألوهية المطلقة التي يعجز البشر عن تصور صفـــاتهـــا .

وقولنا الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة ، «أي عدم اختصاصه بصفات المحدثات» (1) أي يستحيل ان تحلَّ ذاته في شيء ويستحيل ان تحلَّ صفة من صفاته في شيء (2)، «ويمتنع ان يكون محلا للحوادث» (3) .

فكيف يمكن أن نفهم أو ندرك معنى الصفات الإلهية وهي تتميز بهذه الخصوصيات التي يستحيل على العقل تصور مدلو لاتهـــا ؟؟

أكد الرازي أن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى فهم وأدراك معنى الصفات الإلهية ، لاستحالة تصور النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة لأي صفة من صفات الذَّات الالهيَّة ، باعتبار ان هذه الصفات أمور غير قائمة بنفسها بل هي مفهومات لا توجد ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تجعل من هذه المفهومات صفـــات لها . (4)

---

1) الــرازي : كتاب الأربعين ، ص 98 .

2) المصـــدر نفســـه ، ص 116

3) المصـــدر نفســـه ، ص 118

4) الــرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 50. يقول ما نصه : الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين : 1 — انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة . 2 — انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات .
ولمزيد التفصيل انظر يوسف كرم : الطبيعة وما وراء الطبيعة يقول ما نصه : «ان لفظ صفات سميت هكذا تفاديا من تصورها أعراضا زائدة على الذات مركبة معها وليس الحال كذلك في حق الله تعالى» ص 153 وما بعـــدها .

والمشكلة التي تعوق الفهم والإدراك تكمن في أن هذه المفهومات مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنة لذواتها، فلا بد لها من مؤثِّر، ولا مؤثِّر لها الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات (1) لكونه تعالى واجب الوجود، ولكونه مبدأ لوجود جميع الممكنات.

وهكـذا فلا يمتنع في العقل ان تكون تلك الذات موجبة لهذه الصفات الحقيقية ولا يمتنع ان تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى نسبية وإضافية. ثم ان تلك الصفات الحقيقية توجب هذه النسب والإضافات. (2) وهذا الوجوب هو الذي يلجئنا إلى القول «بأن حقيقته غير معلومة للبشر» (3).

فإذا كانت حقيقة الحق تعالى غير معلومة للخلق والبشر، فما هو المعلوم من هذه الحقيقة الغامضة ؟؟

ان المعلــوم :- إمـا الـوجود.

وإمـا السلـوب.

وإما الإضافات (4).

يوضح الرازي ان العلم بكونه موجودا، ليس علما بحقيقته المخصوصة لأن الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات. وحقيقته المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقـة.

أمـا السلوب، فهي قولنا ليس بجـوهر ولا بعرض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته لا شك مغايرة لعدم هذه الأمور، لذلك نقول السلوب المخصـوصة.

1) الـرازي : معالم أصول الدين، ص 58.

2) الـرازي : المصدر الســابق، ص 59.

3) الـرازي : لوامع البينــات، ص 29.

4) الـرازي : مفاتيح الغيب، ج 29، ص 213.

أما الإضافات فهي قولنا انه عالِم قادر، فإن المعلوم من كونه عالِما أنــه موصوف بصفة ما لأجلها صح منه الإيجاد على نعت الأحكام، والمعلوم من كونه قادرا أنه مؤثِّر في ايجاد الأثر على سبيل الاختيار، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصــوصة (1).

إذن لا بد من الإقرار بوجود صفات حقيقية لله تعالى، ومع الإقرار يجب أن يمتنع العقل من تصور معنى هذه الصفات. وكل ما يمكن قوله انه يجوز أن تكون لهذه الصفات صفات نسبية وإضافية، فالمعنى من كونه قادرا، كونه بحيث يصح منه الإيجاد وهي حالة نسبية، وتلك النسبة حاصلة معللة بذاته المخصوصة (2) وقس على ذلك بقيمــة الصفات.

وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يجوز أن نثبت لله تعالى الصفات الحقيقية باعتبار أنه ثبت بأن إله هذا الوجود يجب أن يكون عالما قادرا حيا. وهذه صفات حقيقية يلزمها حصول النسبة والإضافة، مثل العلم والقدرة، «فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعقلها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا أنه يلزمها لوازم من باب النســب والإضافات» (3).

ان التقسيم الذي يقدمه الرازي للصفات هو الذي ييسر كثيرا من فهــم موقف الرازي من الصفات الإلهيــة.

فالصفات زائدة على الذات، وتنسب وتضاف إليها الصفات، بمعنى ان الصفة الحقيقية قد تكون عارية من الإضافة كصفة الحياة مثلا، أو تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة مثل صفتي العلم والقدرة.

1) الــرازي: لوامع البيانات ص 29، 30 يقول ما نصه: «حقيقته المخصوصة ليست نفس هذه السلوب والاضافات، فثبت ان المعقول منه ليس الا الوجود والسلوب والاضافات، وثبت ان شيئا منها ليس هو نفس حقيقته المخصــوصة».
2) الــرازي: مفــاتيح الغيب، ج 1، ص 133.
3) المصــدر نفســه، ص 134 – 135.

ومن خلال هذا الموقف يرى الرازي ان معنى قولنا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية (1)

ولـذا فإن الرازي يفرق بين الصفة وما يضاف إلى هذه الصفة، فكون الموجد مجرد موجود أمر مغاير لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر. ويوضح هذه التفرقة الدقيقة بين التكوين والكون. فيقول: «ألاَ ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر، الا أنه ما أوجده، وهذا يدل على ان المعقول من كونه موجودا مغاير للمعقول من كونه قادرا» (2)

ويترتب على هذا الموقف في التفريق بين الصفة الحقيقية وما يضاف إليهـا من صفات ان تكون للذّات الإلهيَّة صفات غير متناهية. يقول الرازي: «اللفظ الدال على كونه مجرد موجود مثل الموجِد والمحدِث والمكوِّن والمنشِيء والمبدِع والمخترِع والصانِع والخالِق والفاطِر والبارِيء هذه ألفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصـل.» (3)

أما السلوب العائدة إلى الصفات، فهي ان كل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها. والسلوب العائدة إلى الصفات تكون من باب أضداد العلم أو اضداد القدرة «فنقول ان من أضداد العلم نفي النوم (لا تأخذه سنة ولا نوم) نفي النسيان (وما كان ربك نسيا) نفي الجهل (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض). وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة أنه تعالى منزه في أفعاله عن التعب والنصب (وما مسّنا من لغوب) ولا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة (انما قولنا لشـيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ولا تفاوت في صفة قدرة الله بين الفعل الكثير والقليل» (4).

---

1) الـرازي: مفاتيـح الغيـب، ج 1، ص 134.
2) المصـدر نفسـه، ج 1، ص 135.
3) المصـدر نفسـه، ج 1، ص 136.
4) الـرازي: مفاتيح الغيـب، ج1، ص 137.

وهكذا يتكرر نفس القول في بقية الصفات التي يمكن أن نشتقها من السلوب العائدة إلى الصفة الحقيقيــة.

ولــذا فلا جرم ان نجد للرازي عدة تقسيمات للصفات. فتارة يقسمها على ثلاثــة أقســـام :

- صفــات ذاتيــة.
- صفــات معنــوية.
- صفــات فعليــة (1).

وتــارة أخرى يقسمها على أنها صفات واجبة وممتنعة وجائزة (2)، ومرات كثيرة يقول: «ان صفات الله تعالى اما أن تكون إضافية واما أن تكون سلبية. اما الإضــافية فقولنا عالم، قادر، مريد، خلاق، واما السلبية فقولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعــرض» (3).

ويتبين من خلال تقسيمات الرازي للصفات انه لا يحيد عن موقفه الذي اتخذه في مباحث الأسماء، بل نجد تقريبا نفس الطريقة ونفس الادلة على نحو ما بينــا في الأســمــاء الإلهية (4).

1) الــرازي: لوامع البينات، ص 43، يقول ما نصه: «أما الصفات الذاتية فالمراد منهــا الصفات الدالة على الذات، كالموجود والشيء والقديم، واما الصفات المعنوية فالمراد منها الصفات الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي. أما الصفات الفعلية فالمراد بها الصفات الدالة على صدور أثر من الآثــار».
2) الــرازي: لوامع البينات ص 46 يقول ما نصه: «صفات الله منها واجبة ومنها ممتنعــة ومنها جائزة، والصفات الواجبة منها ذاتية ومنها معنوية، أما الصفات الممتنعة فكقولنا: يمتنع كون الله جسما وجوهرا، أما الصفات الجائزة فهي كون الله تعالى مرئيا».
3) الــرازي: مفاتيح الغيب، ج 32، ص 180.
4) انظــر في هذا البحث فصل الأسماء الإلهيَّة.

ويرجع السبب في هذا التماثل في الموقفين إلى أن الرازي لا يفرق بين معنى الإسم والصفة، فأسماء الله هي صفاتـــه (1).

ولكي لا أقع في التكرار يمكن أن استخلص من أقسام الصفات التي يشتقها الرازي من الأسماء الالهية، ان مصدر تقسيم الصفات - يقوم على نوعين: الصفات الثبوتية الحقيقية، والصفات الإضافية والسلبية المشتقة من الحقيقة. ومن هذين النوعين يركب الرازي التقسيمات العديدة. (2)

ويرجع هذا التقسيم - حسب تقديرنا - إلى أن الرازي يرى أن منبع الجلال والعزّة هو الذّات، وان ذاته ما كملت بالصفات، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال، وسائر الألفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات (3).

ولـــذا يقرر الرازي بأنه لا سبيل إلى معرفة صفات الحق سبحانه الا بواسطة الصفات السلبية والاضـــافية، ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبهـــا (4).

ولكن ما هي الصفات الحقيقية، وما الذي يميزها عن الصفات السلبية والإضافية؟

خصص الرازي فصولا خاصة لتوضيح أقسام الصفات وتحديد علاقة الصفات الحقيقية بغيرها من صفات الإضافة والسلوب. (5)

---

1) الـــرازي: لوامع البينات، ص 27، 28، المبحث الثاني، في الفرق بين الأسماء والصفات يقـــول ما نصه: «الأسماء المشتقة فإنها أسماء الصفات مع اضافة مخصوصة» ص 103 ولمزيد التفصيل انظر للرازي مفاتيح الغيب، ج 1، ص 135

2) الـــرازي مفاتيح الغيب، ج 1، ص 5.

3) الـــرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 54.

4) المصـــــدر السابق، المجلد السادس، ص 188.

5) الـــرازي: لوامع البيانات، الفصل الخامس / التقسيم لصفات الله تعالى، ص 43 - 47. وانظـــر للرازي: المحصّل، القول في الصفات الثبوتية، ص 161 - 187 (القدرة إلى ص 164، العلم إلى ص 166، الحي إلى ص 167، الارادة إلى ص 170، السميع البصير إلى ص 72، الكلام إلى ص 174، الباقي إلى ص 178، القديم إلى ص 187.) وانظر للرازي: المباحث المشرقية ج 2، ص 497 إلى ص 500 / الفصل السابع في إحصاء صفاته تعالى. وانظر للرازي كتاب الأربعين ص 142.

وأهم فكرة يقدمها الرازي بشأن هذه الصفات الحقيقية هي رفضه التام لمحاولة حصرها في السبع أو الثماني أو غيرها. وأكد أن «الإنصاف انه لا دلالة على ثبوت حصر هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف». (1) واثبت أنه لا يمكن حصر صفاته لانه لا يمكن احصاء صفاته الحقيقية «فهو تام وفوق التمــام» (2)

ولــذا فإنه يشير إلى أن حقيقة صفات الحق أمر كلي، ومحاولة تقييد الكلي بالتقسيمات المحصورة لا تخرجه عن الكلية. «فإذا قلنا الموجود فهو كلــي وإذا قلنا الواحد فهو كلي وقس الباقي عليــه» (3)

وعلى هذا التقدير فإن تقسيمات الصفات إشارة عقلية تعني أن هناك أمورا خارجة عن الذَّات الإلهيَّة، وهذه الأمور سميناها بالصفات، وهذه الصفات قسمها الرازي على سبعة أنــواع :

1 ـ صفات حقيقية عارية من الإضافة والسلب.

2 ـ صفات إضافية محضــة.

3 ـ صفات سلبية بحتة.

4 ـ صفات حقيقية مع صفات إضافية .

5 ـ صفات حقيقية مع صفات سلبية .

6 ـ صفات إضافية مع صفات سلبيــة .

7 ـ مجمــوع صفات مع سلبيــة مع إضافيــة.

فالحقيقة العارية كموجود وشَيء وحَيّ، والإضافية المحضة كمعبود ومعلوم ومذكور ومشكور، والسلبية البحتة كقدوس وسلام وغني وواحد، والحقيقية مع الإضافة كعالم وقادر ومزيد وسميع وبصير، والحقيقية مع السلب كقديم وأزلي.

---

1) الــرازي : المحصّــل، ص 187.

2) الــرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 494 يقول ما نصّه «لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعني بقوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)».

3) الــرازي : لوامع البينــات، ص 40

وأما الصفة الإضافية مع الصفة السلبية كأول وآخر، والحقيقية مع الإضافية والسلب «فكقولنا : الملك، فإنه عبارة عن الموجود الذي يفتقر إليه غيره، وهو يستغني عن غيره، فالوجود صفة حقيقية، وافتقار غيره إليه إضافية، واستغناؤه عن غيره سلب.» (1)

وينتهي الرازي إلى أن صفات السلوب غير متناهية وكذلك الإضافات غير متناهية ولا يمتنع أن يكون له سبحانه وتعالى بحسب كل واحد من السلوب، وكل واحد من الإضافات، تارة على الانفراد وتارة على تركب صفة، وعند هذا يظهر لك انه لا نهاية لصفات الله تعالى (2).

وقبل أن نختم هذا الفصل الأخير حول الصفات التي انتهينا فيها إلى الإقرار بأن الرازي يعتبر هذه الصفات أمورا عقلية خارجة عن الذات الإلهية، وإنها خارجة عن الحصر والعدد، وخارجة عن التشبيه بالعلائق الحسية. يجب الإشارة إلى أن هذه التقسيمات التي توضح موقف الرازي من الصفات ترجع أصلا إلى ظاهرة تطور الفكر الإسلامي حول مفهوم الصفات.

ونظرا لأهمية تأثير التيارات الفكرية المذهبية التي جرفت مفكري الإسلام إلى حد التطرّف في المعاداة فإن عودة فكرة أصحاب المدارس العقلية في اعتبار الصفات الإلهية أمورا عقلية خارجة عن الحصر والعدد تعتبر من المواقف المميزة لفخر الدين الرازي كمفكر عقلاني يرفض الانجراف مع تيار الجمود والتقليد الذي ضاق به الفكر الإسلامي حين قدّر لأهل الظاهر ان يغلبوا، وان يدخلوا في روع الجمهور ان مباحث الأسماء والصفات مضادان للدين عند استخدام العقل والاعتماد عليه في فهم معانيها.

ولقد أحسن محمود قاسم حين قال «لقد كتبت الغلبة لجماعة الفقهاء الذين سيطروا على العقلية الإسلامية، فكانوا يقضون على خصائصها بسبب غلوّهم

1) الرازي : لوامع البينات، ص 41 ـ 42.
2) المصدر نفسه، ص 43.

وفرض آرائهم على ضمائر الآخرين، مما بعث اليأس في النفوس، وصرفها إلى سبيل أخرى علها تجد فيها متنفسا، فقد انساقت إلى نوع من التصوف الغريب الذي حاول أصحابه أن يفروا إليه بأنفسهم من تشدّد أهل السُّنة الاشاعرة وتعنتهم. وانحدر الناس شيئا فشيئا في تواكلهم إلى فنون من الشعوذة والعقائد الفاسدة فتم القضاء على الحضارة الإسلامية.» (1)

فلا جرم إذن أن نعتبر موقف الرازي من الصفات موقف المفكر الحر الذي نظر إلى مباحث الصفات نظرة عقلية ارتقى بها من حضيض الخلافات المذهبية التي قضت على خصائص الحضارة الاسلاميـــة.

ولأهمية هذا الموقف رأيت من الواجب أن ألفت نظر القارىء إلى ظاهرة الاختلاف العميق لمفهوم الصفات في تاريخ الفكر الإسلامي.

ولا أريد أن أتوسع في التطرق إلى ظاهرة الاختلاف حول الصفات، حفاظا على منهجية البحث، وأقول في عجالة انه من المعروف ـ تاريخيا ـ ان السلف الأول اثبتوا الصفات، ولكن «دون تفريق بين الصفات» على حد تعبير الشهرستاني. (2)

وحين طفحت على الأمة الإسلامية ـ لظروف سياسية ـ فِرَق المشبِّهة والمُجَسِّمة (3)، أخذ رجال الفكر الإسلامي يبارزون أصحاب التشبيه والتجسيم بأسلحة المنطق

1) محمود قاســم: مقدمة مناهج الادلة ص 14 وما بعــدها.

2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 92 «لأنهم كانوا يسوقون الكلام سوقا واحدا» لمــزيد التفصيل انظر الآمــدى: غاية المرام ص 37 وما بعدها.

3) الــرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الباب الرابع في المشبِّهة، ص، 97 ـ 99 «اعلم ان اليهود أكثرهم شبهة. وكان بدو ظهور التشبيه في الاسلام من الروافض» وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 214

الاشعــري: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 222 «أصحاب مقاتل بن سليمان: ان الله جســم وان له جمة، وانه على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينيــن..».

العقلي وظهرت فكرة نفي الصفات مع فتح باب التأويل العقلي للصفات (1).
ومن خلال التأويل العقلي بدأت تلغي تصورات المشبِّهة والمجسِّمة على يد المعتزلة .(2)

فالمعتزلة هم الذين عمَّقوا مباحث الصفات بعد تأثرهم بالفكر الفلسفي اليوناني. فبرهنوا عقليا أن الله عالم بذاته، وليس بصفة زائدة على ذاته، إذ أنه لو كان عالما بعلم، فاما أن يكون ذلك العلم قديما أو حادثا. ولا يمكن أن يكون قديما، لأن هذا القول يوجب وجود اثنين قديمين مما يشكل ثنائية تتناقض مع مبدأ التوحيد (3).

وهكذا فإن المسلك العقلي بتصوره للصفات وتفسيره لها، ينتهي إلى القول بأن الصفات الإلهية هي نفسها الذَّات الإلهيَّة، ولهذا كان اتفاق المعتزلة على أن الله هو صفاته (4). وأخذت هذه الفكرة طريقا آخر في مباحث الصفات، فقسمت الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل. فصفات الذَّات تتضمن العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والقدم (5). واما صفات الفعل فهي التي يجوز أن يوصف البارىء بأضدادها (6).

---

1) خالد العسلي : جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي، ص 71 ــ 107.
2) الشهرستاني : الملل والنِّحل، ج1، ص 46، «الواصلية يدور على أربع قواعد. القاعدة الأولى: القول بنفي صفات البارىء من العلم والقدرة والارادة والحياة وكانت هذه المقالة في بدئها غير نصيحة، وكان واصل بن عطاء (130 هـ : 748 م) يشرع فيها على قول ظاهر. وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين، قال : ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت الهين : الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 103.
3) الخيــاط : الانتصار، ص 111، 121 للتفصيل انظر جار الله : المعتزلة ص 64 وما بعــدها.
4) الاشعــري : المقالات، ج 1، ص 245 «قال : أبو الهذيل هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، لله وجه هو هو، ونفسه هي هو، لمزيد التفصيل انظر جاد الله : المعتزلة، ص 54 وما بعدها، وعبد الجبار بن أحمد : الاصول الخمســة، ص 183.
5) ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلاميــة، ج 2، ص 41.
6) الشهــرستاني : نهاية الاقدام ص 180.

«معنى قول عالِم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه . وان الصفات للذات اختلفت اختلاف ما ينفي عنه ، لا لاختلاف ذلك في نفسه . ذكر الله سبحانه على التوسع ، لا لأن له وجها في الحقيقة وانما معنى» . على حد تعبير النظّام . (1) .

«فهو عالِم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتـا موجودة» . حسب قول أبي هاشم الجبائي (2) .

وحين ظهر أبو الحسن الأشعري (324هـ ـ 935م) كانت فكرة الصفات قد انتهت على أنها اعتبارات ذهنية تدل على أحوال الذات الإلهية . فحاول أن يأخذ موقف الوسط (3) بين السلف والمعتزلة ـ أي بين النقل والعقل ـ واعتبر الصفات لا هي الذات ولا هي غير الذات (4) ، ليوفق بين أحوال الذات الذهنية ، وحقيقة صفاته الثابتة في النصوص القرآنية (5) .

ان الـرازي أثبت الصفات الإلهية بطريقة عقلية دون أن يعتمد على المحاكاة التقليدية بين عالم الغيب وعالم الشهادة على ما جرت به عادة المتكلمين في «فن الكلام للأقدمين» على حد تعبير ابن خلدون» (6) .

فالفرق واضح بين الرازي الذي أراد التفرقة العقلية بين عالم الذات الإلهية وعالم الذات الإنسانية عن طريق الاعتبارات الذهنية ، وبين غيره من المتكلمين ممن لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبارات الحِسيَّة عندما طبقوها على العالم الإلهـي في مسألة الصفـات .

والحق أن الرازي كان أقرب إلى معنى الآية : ليس كمثله شيء * من كافة أصحابه الأشاعرة وغيرهم من النصيين المثبتين للصفات . إذ ذهب مذهبا عقليا

---

1) الاشعـري : المقالات ج 1 ، ص 247 ، ص 248

2) الشهـرستاني : ج 1 ، ص 82 ، «أي أن الصفة حال» .

3) ابـن خلـدون : المقـدمة ، ص 833 .

4) الشهـرستاني : نهاية الاقدام ، ص 131 ـ 136 . وأنظر الملل والنحل ، ج 1 ، ص 95 .

5) ابـراهيم مدكـور : الفلسفـة الاسلاميـة ، ج 2 ، ص 42 ـ 43 .

6) ابـن خلـدون ، المقدمة ، ص 835 .

*) سـورة الشـورى الآيـة 11 .

قريبا من مذهب الاعتزال في نظرية الأصول (1). ولكن مع فرق يتمثل في أن الرازي أوجب اثبات صفات الله تعالى مع الإقرار بأنها صفات لانهائية ولا سبيل إلى حصرها أو انكارها. فهي مجرد اعتبارات ذهنية تساعد عقل الإنسان القاصر على أن يكون لنفسه فكرة عن معاني الصفات الإلهيــة (2).

نتساءل هل كان الرازي أسعد حظا من سابقيه في حل هذه المشكلة ؟؟ وهل استطاع أن يهتدي إلى حل حاسم يقرب أوجه الخلاف بين العقليّين والنَّصيين في مسألة الصفات ؟؟ أو هل استطاع أن يعود بنا إلى النظرة الإسلامية الصحيحة حول مفهــوم الصفــات ؟

أعتقد أن الرازي قد أصاب التوفيق في تقريب التباعد بين العقليين والنَّصيين وان كان يبدو أنه يجنح إلى أصحاب العقل مع بعض الفروق، وهذه الفروق هي التي تربطه شكليا مع الأشاعرة ومدارس أهل السنــة.

ان الرازي قد أوضح ان النظرة الإسلامية الصحيحة في مسألة الصفات تقوم على الإقرار بأن الله تعالى يوصف بجميع صفاته دون تفرقة ولا حصر ولا كيف.

ولــذا أعتبرُ ان الرازي قد اهتدى إلى الحل الحاسم حين أيد مذهب السلف الأوائل في وجوب اثبات الصفات الإلهية دون أن تتضمن معاني التشبيه الحسيَّة للإنسان. فالله موصوف بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا كيفيَّة فلا سبيل إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق.

ولكن عدم المماثلة بين الخالق والمخلوق لا يجب أن يؤدي إلى جعل النظرة إلى الله تعالى نظرة مجردة تنفي كل مماثلة، فيذهب المسلم في نظرته إلى الصفات الإلهية إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يوصف بشيء، ولا حتى بصفة

1) أحمد محمود صبحــي : في علم الكلام، ج 1، ص 382 ـ 368، انظر : نشأة نظريـــة الأحوال ووجهــات النظر فيهــا.
2) الــرازي : لــوامع البينـــات، ص 104.

الوجـود كما ذهب فلاسفــة الاسماعيليــة (1).

ان النظرة الإسلامية الصحيحة هي الإقرار بوجود الصفات «بلا كيف». ولكن لا يعني هذا انقطاع احتياج الانسان للعقل في فهم الصفات الإلهيــة. ولذلك نلاحظ ان الرازي يعتبر الذين يدعون إلى قطع احتياج الإنسان للعقل لفهم معاني الصفات «هم الذين يتظاهرون بالإسلام وان لم يكونوا مسلمين» (2) وينتهي إلى أن «الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار» (3).

لقـد نجح الـرازي في إقرار شرعية العقل في وجوب قيام المسلم بواجب التكليف العقلي، بابراز أهمية التكامل والتلازم بين تيارين مختلفين ظاهريا. الأول تمثله لوازم الذات الإلهية القائمة على وجوب الإيمان بصفاته «بلا كيف»، والثاني يمثله لوازم دور العقل الذي تنبني عليه معرفة الله تعالى.

وقد حلَّ الرازي المشكلة العويصة التي تكمن في لوازم الذات الإلهية، ولوازم دور العقل، بأن جعل التكليف الشرعي لمعرفة الله تعالى مقسما إلى نوعين من التكليف:

---

1) أحمـد الكرماني: راحة العقل، ص 133، ص 135 (في بطلان كونه تعالى أيْسًا أي في كونه موجودا) يقول ما نصه: «فإن ما لا عين له في الوجود على قسميه ممتنع ان يصير ذا وجود، ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده. انه لا ينال صفة من الصفات. انه تعالى محتجب بسبحانيته عن الأشياء التي هي الذرائع إلى ادراك الموجودات، وهو من وراء ما وراء ما تحصله الآلات المخصوص بها البشر في حصر صفات الوجود، إذ هو فيما هو هو على أمر لا قدرة لذواتها على النهوض لتناوله بصفة، وهويته هوية من حيث هي هي ما هي مباينة للاشياء كلها وعلى الوجوه كلها، فلا تعتوره، احاطة العقل والحس بما هو عليه من القدرة الباهرة التي تعجز فيها قدرة ما سواه، فهو من حيث هو يختم على الأفواه ان تتحرك، وعلى اللسان ان ينطق وعلى العقل ان يحيط وعلى النفس ان تتوهم ولا يوسم شيء يقال عليه» لمزيد التفصيل انظر علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، ص 410.

2) الـرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 119.

3) المصـدر نفسـه، ص 120.

التكليف النقلي والتكليف العقلي ولا غنى بالواحد منهما عن الثاني، ولا يبطل أحدهما الآخر وكلاهما يشكل منهجية التكليف الإسلامي في فهم صفات الله تعـالى.

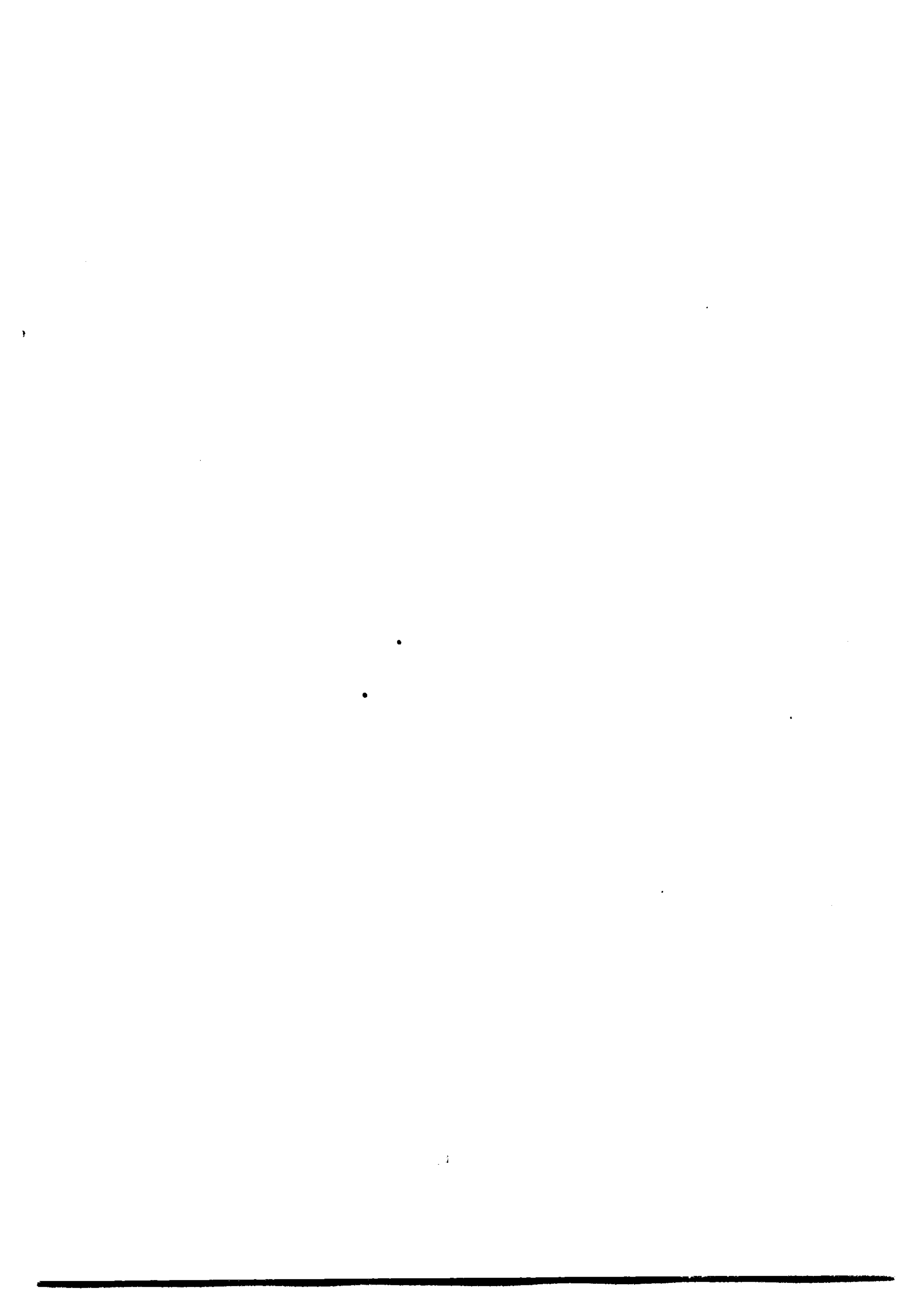
ان العلاقة بين العقل والنص لا تقوم ـ عند الرازي ـ على محاولات التوفيق بينهما بالطريقة المعروفة عند المتكلمين، بل تقوم على التكامل والمواءمة.

وهكـذا تبرز مكانة العقل الذي يأتي تكليفه بعد تكليف الإقرار بالنص والاعتماد عليه، وتنحل مشكلة التباعد التي قسمت الفكر الإسلامي إلى عقليين ونصيين.

وأعتقد أن هذه النتيجة توصلنا إلى القول بأن الرازي ليس فيلسوفا ينطلق من اللاأدرية إلى الإيمان، ولا هو متكلم ينتهي عند المعنى اللفظي للنص، بل هو مؤمن ملتزم بالتكليف النقلي «بلا كيف» ينتهج طريق التكليف العقلي فيلتزم التجرد من سوء الأدب (1) ويبتعد بالعقل عن المعاني «النقلية» التي يتخيلها الإنسان في عالم المشاهدة. ويرتقي بالاعتبارات الذهنية إلى مقام الاعتبارات القلبيـة.

* * *

1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 110 يقول ما نصه: يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب.



خاتمة البحث

لقـــد آمن الرازي أنَّ إنقاذ العالم الإسلامي يتوقف على تجديد قابلية الإنسان للإنتساب إلى الكمال المطلق. فالإنسان حسب رأيه قادر بشفافية الروح أن يتصل - الإتصال التام - بملكوت العوالم العلويّة من النفوس والأرواح السماوية. فلا غرو أن يكتب الرازي في «مخاطبة النجوم». ولذلك نميل إلى صحة نسبة كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» إلى فخر الدين الرازي(1).

لا يكتفي الرازي في مباحثه بالشفافية الروحية، بل تراه دوما شديد التمسك بالطريق العقلي فيجعل النظر والاستدلال العَقلي طريقا لمعرفة الله تعالى. ويعلن صراحة أن العقل متقدم على النقل. (2)

ونظرية العقل عند الرازي تعتمد أصلا على القرآن ولا تحيد عنه، وتتميز بسمات أربـــع : -

- معرفة الله واجبة على كل مكلـــف.
- معـــرفة الله ضرورية ولا تحتاج إلى معلم.
- الفكر الصحيح يشترط الواقعيـــة.
- الـــدلائل العقليـــة هي القاطعة في التحقيق المتين. (3)

لقـــد تناول الرازي المعرفة الروحية في إطار العقل وطاقاته، واعتبر أن حضور الوعي والعقل في التجربة الروحية أمر أساسي(4).

وقدم الرازي علم «التفكُّر في الله» وهو علم الانتقال من العلوم العقليـــة إلى المعارف القلبية. وأهم اعتبارات هذا العلم الفصل بين التفكُّر في الله وبين

---

1) الفصـــل الأول: الـــرازي والتأثير المشرقي. ص17
2) الفصـــل الثاني: المعرفة العقلية، ص 27 . ص 28 .
3) الفصـــل الثاني: المعـــرفة العقلية، ص 40 .
4) الفصـــل الثالث: المعرفة الروحية، ص ، ص 53

طرق التعبد الشكلية الخالية من الاعتبارات القلبية . وانتهى إلى أن علم التفكُّر في الله أرقى المعارف وأصل العلـوم جميعا، إذ هو يجعل الإنسان يتخطى المحسوسات، ويخرج من ظلمة الماديات إلى أنوار علم الغيب . (1)

ونحن نذهب إلى أن اهتمام الرازي بعلم «التفكُّر في الله» يرجع إلى تأثير البيئة التعليمية في عصره . وأهم نتيجة لهذا العلم تأكيد الرازي على أن العقل الإنساني يتحلى بنورانية تمكنه – إذا أراد – من تلقي معارف الأنوار السماوية .

وقد بيّن الرازي ان معرفة الوجود تقتضي التمييز بين نوعين من المعارف . المعرفة العرضية والمعرفة الذاتية ، وأوضح ان الخطأ المنهجي يتمثل في تصور أنَّ الإنسان قادر بعقله – فقط – على معرفة الأشياء معرفة ذاتية ، بينما النظرة الإسلامية – عند الرازي – ترى الوجود على عكس ذلك، فهو وجود لا نهائي، ولا محدود . وهذه اللانهائية تجعل تصور الوجود الإلهي، كحقيقة مطلقة، مسألة مبهمة على العقل المجرّد، فلا بد إذن من تكامل العقل والذوق القلبي لإدراك جلال الوجود الإلهـي . (2)

وأبـرز خصائص فكر الرازي نظرته إلى علاقة الله تعالى بالوجود، فقـد حصرها في ثلاث نقـاط جوهريـة :

أولا : ان للوجود خالقا أوجده بعد أنْ لَمْ يكـن .

ثانيـا : ان الوجود أوجده الله تعالى لا من مادة قديمة بل أبدعه ابداعا من لا شـيء .

ثالثـا : ليس الوجود موجودا منذ الأزل بل أوجده الله بالحدوث والخلق .

والهدف من ذلك تقسيـم الوجود الى واجب وممكـن، وجعل كل شيء مستندا الى واجب الوجود : الله عزَّ وجلَّ وكل ما سواه ممكن (3) .

---

1) الفصـل الرابع : علم التفكر في الله، ص 70 .

2) الفصـل الخامس : معنى الوجود الإلهي، ص 84 .

3) الفصـل الخامس : معنى الوجود الإلهي، ص 106 .

وأثبت أنّ هذا الوجود لا يمكن حدوثه بالصدفة، ورفض كليا الفكر المادي الذي يعتبر ان وجود هذا الكون صدفــة.

وتتميز نظرة الرازي في مسألة الوجود برفضه التام لفكرة شيئيَّة المعدوم، وذلك من أجل ان يوسِّع من دائرة قدرة الله تعالى في الخلق. فعندما يشرح معنى الوجود وعلاقته بماهية الممكنـــات، يقرر أن مرحلة الإبداع والإيجاد تأتي بعدها مرحلة الخلق والإحداث. وتستمر فاعلية الذّات الإلهيَّة على المخلوقات وتبقى حاجة المحدثات لله تعالى دائمة لا تنقطع(1).

لقد ساهم الرازي في إثراء الفكر عندما وظَّف أفكار الفيض والإشْـراق لخدمة الفكر الإسلامي بأسلوب المنهج الذوقي(2).

وتنتهي رحلة الرازي حول الذات الإلهية إلى إثبات أن :

- حقيقــة الله تعالى مخــالفة لكل مــا ســواه من المخلــوقات، وهــذه المخالفة ترجع لذاته المخصوصة.

- ان هذه الذات المخصوصة أمــر ثابت في الله تعالى، وصفة الثبوت تنفي معاني الجسميّة والجوهريّة في ذاتــه.

- اعطاء الأسمــاء والصفات لله تعــالى تكون باعتبارات الذهنية الخاصة بالإنسان.

- الأسماء والصفات هي معان إضافية على حقيقة ذاته المخصوصة(3).

وإكــد ان عقول البشر قــاصرة عن الوصـــول إلى إدراك المعنى الحقيقي للصفات الإلهيّة، بإعتبار ان هذه الصفات أمــور غير قائمة بنفسها بل هي مفهومات إضافية يتصورها العقــل. ولكن لا بد من الإقرار بوجود صفات

---

1) الفصــــل السادس : معنى الوجود وعلاقته بالماهية، ص 115 - 116.

2) الفصــل السابع : إثبات وجود الله ص 175، ص 178.

3) الجــزء الثاني / الفصل الأول : أسماء الله تعالى ص 214.

حقيقية لله تعالى. ومع هذا الإقرار يجب أن يمتنع العقل من تصور معنى هذه الصفات من عالم المشاهــدة.

ولقد أيَّد الرازي السلف الأوائل في وجوب اثبات الصفات الإلهيــة، فالله موصوف بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا كيفيَّــة. ولكن لا يعــني هذا انقطاع احتياج الإنسان للتفكير في فهم الصفات الإلهيــة.

وحلَّ الرازي هذه المشكلة الدقيقة بأن جعل التكليف الشــرعي لمعرفة الله مقسما إلى نوعين : –

- التكليف النقلــي : وجوب الإيمان بصفاته بلا كَيْــف.
- التكليف العقلــي : ان يبتعد بالعقل عن معاني التشبيهات الحِسيَّة.

وانتهى الى أن تخيل الإنسان المسلم للصفات الالهية لا يكون إلا بتأويل نصوص الآيات والإحاديث حسب الاعتبارات الذهنية بعد أن يكون قد استحضر «عقلا آخر» يهتدي به إلى فهم معاني الصفات الالهية بمعزل عن حكم الخيال والتصور العقلي العادي للتشبيهات الحسيّة (1).

وهكذا قدَّم الرازي الحل بأن ربط الوجدان بالعقــل (2) لإصابة التأويــل. لكن، هل استطاع الرازي أن يحضر عقلا آخــر؟.

1) الجــزء الثاني / الفصل الثــاني : ص 238 – 239 .
2) الجــزء الثاني / الفصل الــرابع : ص – 286 .

فهرست الآيات القرآنية

(أ)

(ب)

(ث)

(ر)

فهرست الأحاديث النبوية

فهرست الأعلام

(ا)

(ن)

(هـ)

فهرست المصطلحات

(أ)

(ت)

(ح)

(خ)

فهرست الفرق والجماعات

فهرست الأماكن

فهرست المصادر والمراجع

- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن باجة الأندلسي: تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم الدكتور معن زيادة، بيروت، 1978 م.
- الاشبيلي أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي: فهرسة ما رواه عن شيخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف سنة 502 ـ 575 هـ / 1108 ـ 1179 م، بيروت، بدون تاريخ.
- الأفغاني سعيد: عبد الله الأنصاري الهروي، مبادئه وآراؤه الكلامية والروحية، القاهرة، 1968 م.
- ابن باجة أبو بكر ابن الصائغ: شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، حققه وقدم له . ماجد فخري، بيروت، 1973 م.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور احسان عباس، بيروت، 1978.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، القاهرة، 1966.
- آل يٓس مجمد مفيد: الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري بغداد، 1979 م.
- ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت، 1969.
  تفسير القرآن العظيم، مصر، بدون تاريخ.

- ابن العماد أبو الفلاح عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت. بدون تاريخ.

- أبو زهرة محمد: مالك حياته وعصره. آراؤه وفقهه، القاهرة 1964 م.
الإمام الصادق، حياته وعصره وآراؤه، القاهرة، 1947م.

- ابن قيم الجوزية أبي عبد الله محمد بن أبو بكر بن العربي: مدارج السالكين، القاهرة، 1956.
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت، 1978.
مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مكة، 1349 هـ.

- ابن قتيبة أبي محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، القاهرة، 1973 م.

- ابن حزم الأندلسي الظاهري ابن محمد علي: الإحكام في أصول الاحكام، تحقيق وتقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة 1978 م.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، 1348 هـ
الأصول والفروع، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عاطف العراقي والدكتور سمير فضل الله أبو وافية ود. ابراهيم ابراهيم هلال، القاهرة، 1978 م.

- ابن رشد أبو الوليد: تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا القاهرة 1981 م.
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، 1972 م.
مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

- الأعسم عبد الأمير: الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، 1980 م

- أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1970 م.

- ابن خزيمة / محمد بن أسحق: كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل، بيروت، 1978 م.

- ابن سبعين: بُدُّ العارف، تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتورة، بيروت، 1978 م.

- ابن جعفر الصادق أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل: الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، 1974 م.

- ابلاغ عناية الله: أبو حنيفة المتكلم، القاهرة، 1971 م.

- ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1977 م.
مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1978 م.

- الألوسي حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، 1967 م.
في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، 1980 م.
الزمان في الفكر الديني الفلسفي القديم، بيروت، 1980 م.

- أرنولد سيرتوماس. و.: الدعوة إلى الإسلام، تعريب حسن ابراهيم حسن، وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، القاهرة 1970 م.

- أيبش يوسف — نصوص الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، 1966 م.

- البهي محمد — الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، 1967 م.

- البندر عبد الزهرة — نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي العراق، بغـداد، 1975 م.

- البغدادي أبو منصور عبد القاهر — كتاب الملل والنحل، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر، بيروت، 1970م.
الفرق بين الفرق، بيروت، 1977 م.

- البوني أحمد علي — شرف أسماء الله تعالى، بيروت، بدون تاريخ.

- البلخي مقاتل بن سليمان — الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق د. عبد الله محمود شحاته، القاهرة، 1975 م.

- بلاتيـوس اسين — ابن عربي، حياته ومذهبه، تعريب عبد الرحمن بدوي، بيـروت، 1978 م.

- أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمـي. — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشفها وحققها فؤاد السيـد، تونس، 1978 م.

- بول ستانلي لين — الدول الإسـلاميـة، دمشق، 1973 م.

- بيصار محمد — الوجود والخلود في فلسفة ابن رشيد، بيروت، 1973 م.

- التفتـازاني السعد مسعود بن عمر — شرح العقائد النَّسفية في أصول الدين وعلـم الكلام، حققه كلود سلامة، دمشق، 1974 م.

- التفتازانـــي أبو الوفا الغنيمي — ابن سبعين وفلسفة الصوفيّة ، بيروت ، 1973 م .
- الترمذي أبو عبد الله بن محمد بن علي — المسائل المكنونة ، تحقيق محمد ابراهيم الجيوشي ، القـــاهرة ، 1980 م
- الجزار محمد عبد الله — الذخيرة في تفسير أجزاء قرآنية ، القاهرة ، 1973 م
- الجرجاني السيد الشريف علي محمـــد — شرح المواقف في علم الكلام ، (الموقف الخامس من الالهيات) تقديم وتحقيق وتعليق أحمد المهدي ، القـــاهرة ، 1976 م .
- الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد بن علي — التعـــريفات ، تونس ، 1971 م .
- الجـــوزي أبو الفـــرج عبد الرحمن — دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، قدّم له الدكتور جمعة الخولي ، القاهرة ، 1971 م .
- جـــار الله زهدي — المعتزلة ، بيروت ، 1974 م .
- الجندي عبد الحليم — مالك بن أنس إمام دار الهجرة ، القاهـــرة ، 1969 م .
  أحمد بن حنبل امام أهل السنة ، القاهرة ، 1977 م .
- الحنفي عبد المنعـــم — براهين وجود الله جلّ وعلا ، القاهرة ، 1978 م .
- حتّـــي فيليب وادوارد جرجي . — تاريخ العرب (المطـــوّل) ، القاهرة ، 1965 م .

- الخضري محمد .تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة، 1965 م.

- خليف فتح الله .فخر الدين الرازي، مصر، 1976 م.

- خان وحيد الدين .الدين في مواجهة العلم، تعريب ظفر الإسلام خان، القاهرة، 1973 م.

- الخراز أبو سعيد .الطريق إلى الله. حققه وعلّق عليه د. عبد الحليم محمود، بيروت، 1976 م.

- خضير عبد السلام ومحمد مصطفى .دراسات في التصوف الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

- الخربوطلي علي حسني .الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، 1960 م.

- الخياط أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان .الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت، 1957.

- دي بور ت. ج .تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، مصر، 1981 م.

- الدومي أحمد عبد الجواد .أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، بيروت، بدون تاريخ.

- الذهبي محمد حسين — التفسير والمفسرون، مصر، 1976 م .

- الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر — مختار الصّحاح (معجم) عني بترتيبه محمود خاطر (مراجعة لجنة من مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية)، القاهرة، 1976 م .

- الرازي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن حسين — التفسير الكبير، دمشق، 1977 م .
مفاتيح الغيب، طهران، بدون تاريخ.
المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، طهران، 1966 م .
أساس التقديس في علم الكلام، القاهرة، 1935 م .
أصول الدين، القاهرة، بدون تاريخ.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. (وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي)، بدون تاريخ .
لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات، القاهرة، 1976 .
عصمة الأنبياء، بيروت، 1981 م .
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية للأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق . مراجعة وتحرير علي سامي النشار، القاهرة، 1938 . (أيضا نسخة مكتبة الكليات الأزهرية، 1978 م) .
مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق فتح الله خليف، بيروت، 1966 م .

- الـراوي
عبد الستار عز الدين
ثـورة العقـل، بغـداد، 1982 م.

- زيـدان
جـورج
تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.

- الـزركان
محمد صالح
فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دمشـق، 1963 م.

- زكار
سهيـل
أخبار القرامطة، جمع وتحقيق ودراسة الدكتور سهيل زكار، دمشـق، 1980.

- زينـة
حسنـي
العقل عند المعتزلة، بيـروت، 1978 م.

- الزمخشـري
أبـو القاسم جـار الله محمود بن عمـر
الكشاف عن حقائق التنزيل، طهران، بدون تاريخ.

- السهـروردي
عبد القاهر بن عبد الله.
كتاب عوارف المعارف، بيـروت، 1966 م.

- السقـا
أحمـد حجـازي
الله وصفاته (في اليهودية والنصرانية والإسلام)، بيـروت، 1978 م.

- السيـوطي
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، والمحلي جلال الدين محمد بن أحمد
تفسير الجلاليـن، القاهرة، 1977

- سلطان منير — إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، مصر. (الاسكندرية)، 1977 م.

- الشابي علي — مباحث في علم الكلام والفلسفة، تونس، 1978 م.
الشيعة في ايران، تونس، 1980 م.
العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية، تونس، 1979 م.

- شرف محمد جلال — الله والعالم والإنسان، بيروت، 1980 م.
جلال الدين السيوطي وآراؤه الكلامية، بيروت، 1981 م.

- شرف محمد ياسر — الوحدة المطلقة عند ابن السبعين، بغداد، 1981 م.

- شلبي أحمد — الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، 1971م.
التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الطبعة الثالثة 1969، الطبعة الخامسة 1970، 1971 م. الطبعة الثامنة، 1975. القاهرة، (الأجزاء: الأول، الثاني، الثالث، الرابع، الخامس).

- الشيرازي محمد المهدي الحسيني — القول السديد في شرح التجريد.
(تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي)، العراق، النجف الأشرف 1961 م.

- الشيرازي مرتضى آية الله زادة — الزمخشري لغويا ومفسرا، بيروت، 1977 م.

- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد — الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، 1968 م.
نهاية الإقدام في علم الكلام، بيروت، حرره وصححه ألفرد جيوم، بدون تاريخ.

- الشيباني محمد بن حسن — الكسب. تحقيق وتقديم الدكتور سهيل زكار، دمشق، 1980م

- الشيبي كامل مصطفى — الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة، 1969 م.

- صبحي محمود — في علم الكلام، مصر، (الاسكندرية) 1978 م.

- صليبا جميل — تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، 1973 م.
المعجم الفلسفي، بيروت، 1978 م.

- طاش كبرى زادة — مفتاح السعادة ومصباح السيادة، القاهرة، 1968 م.

- الطوسي نصير الدين محمد بن الحسن — كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، 1979 م.

- الطوسي محمد بن الحسن — الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، العراق (النجف الأشرف)، 1979.

- الطوسي أبو نصر السراج — اللُّمع حققه وقدم له عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، بغداد، 1960 م.

- عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد: المغني (الجزء الرابع رؤية الباريء. تحقيق د. محمدمصطفى حلمي ود. أبو الوفا الغنيمي. مراجعة ابراهيم مدكور.
(الجزء السادس) الارادة تحقيق الأب ج. ش قنواتي. (الجزء السابع) خلق القرآن. قوّم نصه ابراهيم الأبياري، مطبعة دار الكتب، الطبعة الأولى 1961 م. (الجزء الثامن) المخلوق. تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد. (الجزء الحادي عشر) التكليف. تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. (الجزء الثالث عشر) اللطف. حققه د. ابراهيم أبو العلا عفيفي. الجزء الرابع عشر الأصلح، استحقاق الذّم - التوبة.تحقيق مصطفى السقّا، البابي الحلبي وشركاه القاهرة، 1965 الجزء السادس عشر) إعجاز القرآن. تحقيق أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1960م.
متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دمشق 1969م.
تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، بدون تاريخ.
شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، القاهرة، 1965م.

- عبد الحميد محسن: الرازي مفسرا، بغداد، 1974 م.

- العقاد عباس محمود: الفلسفة القرآنية، بيروت، بدون تاريخ.
الله، القاهرة، 1969 م.
التفكير فريضة إسلامية، بيروت، بدون تاريخ.

- العلــوي يحيى بن حمزة: الإفحــام لأفئدة الباطنية الطغــام، حققه بدير عون، راجعه د. علي سامي النشار، منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون تــاريخ.

- عمــارة محمــد: المعتــزلة وأصول الحكم، بيروت، 1977 م.
الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية، بيروت، 1979 م.

- عــويــس محمد يوســف: القــرآن والفلسفــة، القاهرة، 1958 م.

- العفيفــي محمد يوســف: القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر،

- العــــراقي محمد عاطف: ثورة العقل في الفلسفة العربية، مصر، 1978 م.
النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصر، 1979.
تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مصر، 1976.

- عبد الرحمن عائشة (بنت الشاطىء): القــرآن وقضايا الإنسان، بيروت، 1972 م.

- عثمان عبد الكــريم: الدراسات النفسية عند المسلمين، القاهرة، 1981 م.
نظريــة التكليف، بيروت، 1971 م.

- العسلــي خــالــد: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغــداد، 1965.

- عبــده محمــد: رســالة التوحيــد، مصر، 1981.

- الغــزالــي أبو حامد بن محمد: احيــاء علوم الدين، مصر، 1939 م.
معيــار العلم، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة، 1973م.

- الأفغـاني جمال الـدين — رسائل الأفغاني حول : الله والعالم والإنسان، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة، بيروت، 1979 م .

- القشيـري أبو القاسم عبد الكريم — الرسالة القشيرية. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ ومحمود بن الشريف، القاهرة، 1974 م .

- قطـب محمـد — الإنسـان بين المـاديـة والإسلام، مصر، 1957.

- الكرمـاني أحمد حميد الدين — راحة العقل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، مصـر، 1967 م .

- كـرم يـوسف — الطبيعة وما بعد الطبيعة، (المادة. الحياة. الله)، مصـر، 1966 م .
تاريخ الفلسفة الحديثـة، مصر، 1962 م .

- كريستنسـن أرثـر — ايران في عهد الساسانيين، تعريب يحيى الخشاب ومراجعـة عبد الوهاب عزام، مصر، 1957 م .

- لطفـي سامي نصـر — الحرية المسؤولية في الفكر الفلسفي الإسلامي، القـاهرة، 1977 م .

- مبـارك زكـي — الأخلاق عند الغزالي، بيروت، بدون تاريخ.

- محمد رضـا عبـد الله شبـر — حق اليقين في معرفة أصول الدين، طهران، بدون تـاريـخ.

القصور العوالي :(الجزء الأول) القسطاس المستقيم . منهاج العابدين . الرسالة اللدنية . فيصل التفرقة . أيها الولد .
الجزء الثاني) مشكاة الأنوار . رسالة الطير . الرسالة الوعظية . إلجام العوام عن علم الكلام . المغضون به على غير أهله . الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية . (الجزء الثالث) الحكمة في مخلوقات الله . معراج السالكين ، القاهرة ، 1972 م .
بداية الهداية ، القاهرة ، 1337 هـ .
المنقذ من الضلال . (مع أبحاث مستفيضة عن قضية التصوف .) د . عبد الحليم محمود ، القاهرة ، 1962 م .
تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، مصر ، 1980 م .
الاقتصاد في الاعتقاد ، حققه محمد مصطفى أبو العلا ، القاهرة ، 1972 .

- الفيروز أبادي
مجدالدين محمد بن ميقول
القاموس المحيط ، مصر ، 1952 م .

- الفارابي
أبو نصر
مبادىء الموجودات ، (كتاب سياسة المدينة) ، حققه ، وقدم له وعلّق عليه ، الدكتور فوزي متري نجار بيروت ، 1964 م .

- فتاح
عرفان عبد الحميد
درسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، بغداد ، 1977 م
نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، بيروت ، 1974 م .

- محمــود عبد الحليــم: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبــو الحسن الشاذلي، القــاهرة، 1972 م.
التوحيد الخالص (الإسلام والعقل)، مصر، 1973 م.

- المجــدوب عبد العــزيز: الرازي من خلال تفسيره، تونس، 1976 م.

- مــوسى جــلال محمــد: نشــأة الأشعرية وتطورهــا، بيروت، 1975 م.

- المرتضى اليمــاني أبو عبد الله محمد: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، بيروت، بدون تاريخ.

- مذكــور ابــراهيم: في الفلسفــة الإسلامية، مصر، 1976 م.

- معــروف نايف محمــود: الخوارج: نشأتهم تاريخهم عقائدهم، بيروت، 1977 م.

- المــدرسي محمد تقــي: المنطق الإسلامي، بيــروت، 1977 م.

- المــودودي ابــو الأعــلى: المصطلحــات الأربعة في القرآن.
(الاله، الرب، العبادة، الدين)، القاهرة، 1975 م.

- المحاسبــي أبو عبد الله الحارث بن أسد: العقــل في فهم القــرآن. قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي، دمشق، 1978 م.
القصد والرجوع إلى الله، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، مصر، 1980 م

- النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمد: تفسير النسفي، مصر، 1967 م.

- نيكولسون لينولد. أ.: في التصوف الإسلامي وتاريخه. نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1969 م.

- النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، 1969 م.

- النفزي الرندي أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن عباد: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، 1970.

- نقرة التهامي: الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن تونس، 1982 م.

- النيسابوري أبو رشيد سعيد بن محمد: التوحيد. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، 1969 م. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق وتقديم د. معن زيادة ورضوان السيد، بيروت، 1979 م.

- النبهاني يوسف بن اسماعيل: جامع كرامات الأولياء. تحقيق ابراهيم عطوة عوض، مصر، 1974 م.

- هلال ماهر مهدي: فخر الدين الرازي بلاغيا، بغداد، 1977 م.

- وجدي محمد فريد: المصحف المفسر (المقدمة : موجز فلسفة الأديان) القاهرة، 1977 م.
- الولالي المكناسي أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب: فلسفة التوحيد (أو شرح المقاصد للعلامة المحقق سعد الدين التفتازاني)، مصر، بدون تاريخ.
- ياقوت الحموي الرومي البغدادي شهاب الدين أبو عبد الله: معجم البلدان، بيروت، 1977 م.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد. والشريف المرتضى والإمام الحسن البصري والامام القاسم الرسي: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، 1971 م.

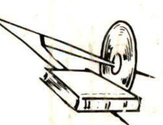
الطبعـــة الأولى

طبع بمطبعة الشركة التونسية للتوزيع
شـــارع 20 مـــارس
باب سعدون ـ تونس
CP 1/8/86
جوان 1989

من منشورات الشركة التونسية للتوزيع

السعي إلى الاخرة	أحمد باباي
السعي إلى الحرمين الشريفين	« «
كشف المغطى	فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
ارشاد الأمة ومنهاج الأيمة	الشيخ محمد العزيز جعيط
أصول النظام الاجتماعي في الإسلام	فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
مقاصد الشريعة الإسلامية	فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
سيكولوجية القصة في القرآن	الدكتور التهامي نقرة
في ضوء القرآن والسنة	« « «
أهم الفرق الإسلامية	الشيخ محمد الطاهر النيفر
الدعاء المستجاب	احمد عبد الجواد
L'Islam en Tunisie par les contes	Zeïneb Kaâk
المرأة من خلال الآيات القرآنية	عصمة الدين كركر الهيلة
التصاريف	يحيى بن سلام تحقيق هند شلبي

سحب من هذا الكتاب 2.000 نسخة ـ الرقم الاصطلاحي 0129
الطبعة الاولى ـ جوان 1989 ـ ر.د.م.ك.: 0 ـ 042 ـ 11 ـ 9973



الشركة التونسية للتوزيع
5 شارع قرطاج ـ تونس

الثمن : [illegible] د. ت.